image not available

BIBLIOTHECAE
ELECTORALIS
MONACENSIS
Ch. Wink. del.

<36606442250016

<36606442250016

Bayer. Staatsbibliothek

8° Ph. Sp. 387.(2.-3
Hume

Philos. Anthrop. Scr. varia. 1290.

R.

David Hume
über
die menſchliche Natur
aus dem Engliſchen
nebſt
kritiſchen Verſuchen
zur Beurtheilung dieſes Werks

von
Ludwig Heinrich Jakob
Profeſſor der Philoſophie
in Halle.

Zweiter Band.
Ueber die Leidenſchaften.

Halle
bei Hemmerde und Schwetſchke
1791.

BAYERISCHE
STAATS-
BIBLIOTHEK
MUENCHEN

Rara temporum felicitas, ubi ſentire quae velis; et quae ſentias dicere licet.

TACIT.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Inhalt.

Abhandlung über die menſchliche Natur.

Zweites Buch.

Von den Leidenſchaften.

Erſter Theil.

Von dem Stolze und der Demuth.

Erſter Abſchnitt. Eintheilung der Materie — Seite 1

Zweiter Abſchnitt. Von dem Stolze und der Demuth; ihren Objekten und Urſachen — 5

Dritter Abſchnitt. Ueber den Grund der Objekte und Urſachen — 10

Vierter Abſchnitt. Von dem Verhältniſſe der Impreſſionen und der Begriffe — 15

Fünfter Abſchnitt. Von dem Einfluſſe dieſer Verhältniſſe auf Stolz und Demuth — 19

Sechſter Abſchnitt. Einſchränkungen dieſes Syſtems — 29

Siebenter Abſchnitt. Von dem Laſter und der Tugend — 36

Achter Abſchnitt. Von der Schönheit und Häſslichkeit — 43

Neunter Abſchnitt. Von den äuſserlichen vortheilhaften und nachtheiligen Umſtänden — 52

Zehnter Abſchnitt. Von Eigenthum und Reichthümern — 63

Eilfter Abſchnitt. Von der Liebe zum Ruhme — 75

Zwölfter Abſchnitt. Von dem Stolze und der Demuth der Thiere — 90

Zweiter Theil.

Von der Liebe und dem Haſſe.

Erſter Abſchnitt. Von den Objekten und den Urſachen der Liebe und des Haſſes — 97

Zweiter Abſchnitt. Verſuche, wodurch dieſes Syſtem beſtätiget wird — 103

Dritter Abſchnitt. Worinn Schwierigkeiten aufgelöſet werden — 129

Vier-

Vierter Abſchnitt. Von der Liebe zu den Verwandten Seite 136
Fünfter Abſchnitt. Von unſrer Hochachtung gegen Reiche und Mächtige 146
Sechſter Abſchnitt. Von dem Wohlwollen und dem Uebelwollen 160
Siebenter Abſchnitt. Von dem Mitleiden 165
Achter Abſchnitt. Von der Bosheit und dem Neide 171
Neunter Abſchnitt. Von den Leidenſchaften, welche aus der Miſchung des Wohlwollens und Uebelwollens mit dem Mitleiden und der Bosheit entſtehen 186
Zehnter Abſchnitt. Von der Achtung und Verachtung 202
Eilfter Abſchnitt. Von der Geſchlechterliebe 209
Zwölfter Abſchnitt. Von der Liebe und dem Haſſe der Thiere 214

Dritter Theil.

Von dem Willen und den direkten Leidenſchaften.

Erſter Abſchnitt. Ueber Freiheit und Nothwendigkeit 218
Zweiter Abſchnitt. Fortſetzung 233
Dritter Abſchnitt. Von dem Einfluſſe der Bewegungsgründe des Willens 242
Vierter Abſchnitt. Von den Urſachen der heftigen Leidenſchaften 252
Fünfter Abſchnitt. Ueber die Wirkungen der Gewohnheit 259
Sechſter Abſchnitt. Von dem Einfluſſe der Einbildungskraft auf die Leidenſchaften 262
Siebenter Abſchnitt. Von der Nähe und Entfernung in Raum und Zeit 268
Achter Abſchnitt. Fortſetzung 276
Neunter Abſchnitt. Von den direkten Leidenſchaften 287
Zehnter Abſchnitt. Von der Wiſsbegierde oder der Liebe zur Wahrheit 304

Abhand-

STAATS-
BIBLIOTHEK
MUENCHEN

Abhandlung
über
die menſchliche Natur.

Zweites Buch.
Von den Leidenſchaften.

Erſter Theil.
Von dem Stolze und der Demuth.

Erſter Abſchnitt.
Eintheilung der Materie.

So wie alle Vorſtellungen des Gemüths in Impreſſionen und Begriffe eingetheilt werden können, ſo laſſen ſich die Impreſſionen wiederum in urſprüngliche und in abgeleitete eintheilen. Dieſe Eintheilung der Impreſſionen iſt mit derjenigen einerlei, von welcher ich ſchon im erſten Buche *) Gebrauch gemacht habe, wo ich ſie in Impreſſionen der Empfindung und der Reflexion eintheilte. Urſprüngliche Impreſſionen, oder Impreſſionen der Empfindung ſind nemlich ſolche, welche ohne vorhergegangene Vorſtellung in der

*) Th. 1. Abſchn. 2.

der Seele entſtehen wie von der jedesmaligen Beſchaffenheit des Körpers, von den Lebensgeiſtern, oder von der Wirkung der Objekte auf die äuſſern Organe. Abgeleitete oder durch Reflexion entſtandene, ſind ſolche, welche von einigen dieſer urſprünglichen herkommen, entweder unmittelbar, oder durch die Dazwiſchenkunft ihres Begriffs. Von der erſtern Art ſind alle Impreſſionen der Sinne und alle körperliche Luſt und Unluſt: von der andern Art ſind die Leidenſchaften und andre ihnen ähnliche Gemüthsbewegungen.

Das Gemüth muſs offenbar in ſeinen Vorſtellungen irgendwo anfangen; und da die Impreſſionen vor ihren korreſpondirenden Begriffen vorhergehen, ſo muſs es nothwendig einige Impreſſionen geben, welche ohne weitere Einführung durch ein drittes, im Gemüthe erſcheinen. Da aber dieſe von phyſiſchen Urſachen in der Natur abhangen, ſo würde mich die Prüfung derſelben zu weit von meinem gegenwärtigen Vorhaben ab in die Anatomie und Phyſiologie führen. Um deswillen ſchränke ich mich hier auf diejenige Klaſſe von Impreſſionen ein, welche ich abgeleitete und reflektirte genannt habe, und welche entweder von den urſprünglichen Impreſſionen oder deren Begriffen entſtehen. Körperliche Luſt und Unluſt iſt beides die Quelle vieler Leidenſchaften, wenn ſie vom Gemüth empfunden und betrachtet werden; aber ſie entſtehen urſprünglich in der Seele oder in dem Körper, oder wie ihr ſonſt das Ding nennen wollt, ohne daſs ein Gedanke oder

eine

eine Vorſtellung vorhergeht. Ein Anfall vom Podagra erzeugt eine lange Reihe von Leidenſchaften, wie Gram, Hofnung, Furcht; aber es entſteht ſelbſt nicht unmittelbar von einer Vorſtellung oder einem Begriffe.

Die reflektirten oder abgeleiteten Impreſſionen zerfallen nun wieder in zwei Arten, nemlich in ſanfte und in heftige. Von der erſtern Art iſt die Empfindung der Schönheit und Häſslichkeit in Handlungen, Kompoſitionen oder äuſſern Objekten. Von der andern Art ſind die Leidenſchaften der Liebe und des Haſſes, der Traurigkeit und der Freude, des Stolzes und der Demuth. Dieſe Eintheilung iſt freilich bei weiten nicht genau und befriedigend. Die Entzückungen der Dichtkunſt und der Muſik erreichen oft die gröſste Höhe; dahingegen die übrigen Impreſſionen, die man eigentlich Leidenſchaften nennt, in ihren Bewegungen ſo ſanft werden können, daſs ſie gewiſſermaſsen ganz unmerklich werden. Allein weil die Leidenſchaften doch überhaupt genommen heftiger ſind, als die Gemüthsbewegungen, welche von der Schönheit und Häſslichkeit verurſacht werden, ſo unterſcheidet man dieſe Impreſſionen gemeiniglich von einander. Da der Stoff des menſchlichen Gemüths ſo reichhaltig iſt, und ſo viel Mannichfaltiges in ſich faſst, ſo will ich hier von dieſer gemeinen und ſcheinbaren Eintheilung Gebrauch machen, um deſto ordentlicher dabei zu Werke zu gehen; und nachdem ich alles, was ich für nöthig hielt, über

die Natur unſrer Begriffe geſagt habe, will ich nunmehro jene heftigen Gemüthsbewegungen oder Leidenſchaften erklären, und ſie nach ihrer Natur, und Entſtehungsart, nach ihren Gründen und Folgen betrachten.

Wenn wir die Leidenſchaften überſchauen, ſo ſehen wir bald, daſs ſie in direkte und indirekte eingetheilt werden können. Unter direkten Leidenſchaften verſtehe ich ſolche, die unmittelbar von einem Gut oder Uebel, von Luſt oder Unluſt entſtehen. Unter indirekten ſolche, welche zwar dieſelben Urſachen haben, aber bei denen noch andre Eigenſchaften in Verbindung der erſtern mit gewirkt haben. Dieſe Unterſcheidung kann ich gegenwärtig nicht rechtfertigen oder ausführlich auseinander ſetzen. Ich kann nur überhaupt bemerken, daſs ich unter den indirekten Leidenſchaften den Stolz, das niedergeſchlagene Weſen, oder die Demuth, den Ehrgeiz, die Eitelkeit, die Liebe, den Haſs, den Neid, das Mitleiden, die Boſsheit, den Edelmuth und was mit ihnen zuſammenhängt, begreife. Und unter die direkten Leidenſchaften gehören Verlangen, Abſcheu, Traurigkeit, Freude, Hofnung, Furcht, Verzweiflung und Sorgenloſigkeit. Ich werde bei den erſtern anfangen.

Zwei-

Zweiter Abſchnitt.

Von dem Stolze und der Demuth; ihren Objekten und Urſachen.

Da die Leidenſchaften des Stolzes und der Demuth einfache und einförmige Impreſſionen ſind; ſo iſt es unmöglich, von ihnen, wenn man auch noch ſo viele Worte dabei verſchwendete, richtige Definitionen zu geben, ja es läſst ſich eigentlich gar keine Leidenſchaft definiren *). Das höchſte was man verlangen kann, iſt eine Beſchreibung derſelben, in der man die Umſtände aufzählt, welche ſie begleiten. Da die Ausdrücke Stolz und Demuth oder niedergeſchlagenes Weſen allgemein gebraucht werden, und die Impreſſionen, welche ſie vorſtellen, allgemein bekannt ſind, ſo wird ein jeder von ſelbſt im Stande ſeyn, ſich, ohne Gefahr zu irren, einen richtigen Begriff davon zu machen. Ohne daher mit vorläufigen Erörterungen die Zeit zu verliehren, ſchreite ich ſogleich unmittelbar zur Unterſuchung dieſer Leidenſchaften ſelbſt.

Es

*) In den Eſſays ſchickt der V. folgende Beſchreibungen voraus: Stolz iſt eine gewiſſe Zufriedenheit mit ſich ſelbſt, die aus einer gewiſſen Vollkommenheit oder dem Beſitze eines Dinges entſteht, worüber wir uns freuen; Demuth hingegen iſt eine Unzufriedenheit mit uns ſelbſt, die durch einen Mangel oder eine gewiſſe Schwäche verurſacht wird. A. d. U.

Es iſt offenbar, daſs Stolz und Demuth, ob ſie gleich einander gerade entgegengeſetzt ſind, dennoch einerlei Objekt haben. Dieſes Objekt iſt das Selbſt, oder diejenige Folge verknüpfter Begriffe und Impreſſionen, die unſerm Gedächtniſſe und unſerm Bewuſstſeyn gegenwärtig ſind. Hierauf iſt der Blick allemal gerichtet, wenn eine dieſer Leidenſchaften uns regiert. Je nachdem der Begriff von unſerm Selbſt mehr oder weniger vortheilhaft iſt, ſo fühlen wir auch die eine oder die andere von dieſen entgegengeſetzten Leidenſchaften und ſind entweder durch den Stolz erhoben, oder durch die Demuth niedergeſchlagen. Das Gemüth mag ſich andre Objekte vorſtellen, welche es will, ſo haben dieſe doch allemal eine Beziehung auf uns ſelbſt; denn ſonſt würden ſie niemals weder dieſe Leidenſchaften ſelbſt hervorbringen, noch ſie im geringſten ſtärken oder ſchwächen können. Wo das Selbſt nicht in Betrachtung kömmt, da kann weder Stolz noch Demuth ſtatt finden.

Allein obgleich diejenige verbundene Folge von Vorſtellungen, welche wir Selbſt nennen, ſtets das Objekt dieſer zwei Leidenſchaften iſt, ſo kann es doch unmöglich ihre Urſache ſeyn, oder allein hinreichen, dieſelben zu erregen. Denn da dieſe Leidenſchaften ſich gerade entgegengeſetzt ſind, und einerlei Objekt gemein haben, ſo könnte das Objekt, wenn es ihre Urſache wäre, nie irgend einen Grad von der einen Leidenſchaft hervorbringen, ohne zugleich einen gleichen Grad von der andern

zu

zu erzeugen, welche Entgegenſetzung und Widerſtreit ſodann beide aufheben müſste. Ein Menſch kann unmöglich zu gleicher Zeit ſtolz und demüthig ſeyn; und wenn verſchiedene Gründe zu dieſen Leidenſchaften da ſind, wie oft geſchieht, ſo wechſeln ſie entweder hintereinander ab, oder, wenn ſie gleichzeitig ſind, ſo vernichtet die eine von der andern ſo viel, als ſie vermöge ihrer Macht kann, und der Reſt von der ſtärkern wirkt nur noch auf das Gemüth. Im gegenwärtigen Falle aber könnte weder die eine noch die andere Leidenſchaft ein Uebergewicht erhalten; da ſie nach der Vorausſetzung beide von der Anſchauung unſeres Selbſt entſtehen ſollen, das ſich zu beiden vollkommen gleich verhält, und daher auch beide in gleichem Grade hervorbringen muſs, oder mit andern Worten, es kann keine von beiden hervorbringen. Eine Leidenſchaft erregen und zu gleicher Zeit einen gleichen Theil von dem Antagoniſten derſelben hervorbringen, heiſst das Geſchehene unmittelbar ungeſchehen machen, und das Gemüth muſs alſo dabei wenigſtens vollkommen ruhig und gleichgültig bleiben.

Wir müſſen alſo einen Unterſchied zwiſchen der Urſache und dem Objekte dieſer Leidenſchaften machen; zwiſchen dem Begriffe, der ſie erzeugt, und zwiſchen demjenigen, auf welchen ſie wirken, wenn ſie erzeugt ſind. So bald Stolz und Demuth da ſind, lenken ſie unmittelbar unſre Aufmerkſamkeit auf uns ſelbſt, und betrachten es als ihr letztes und endliches Objekt; aber zuerſt iſt noch etwas

nöthig

nöthig um ſie zu erregen; etwas, das einer dieſer Leidenſchaften insbeſondere zugehört, und das nicht beide in gleichem Grade hervorbringt. Der erſte Begriff, der ſich dem Gemüthe darſtellt, iſt der Begriff der Urſache oder des erzeugenden Princips. Dieſes erregt die mit ihm verknüpfte Leidenſchaft; und dieſe Leidenſchaft, wenn ſie nun erregt iſt, wendet unſern Blick auf einen andern Begriff, welcher der Begriff unſres Selbſt iſt. Hier ſteht alſo eine Leidenſchaft zwiſchen zwei Begriffen, wovon der eine ſie verurſacht, und der andre durch ſie verurſacht iſt. Der erſte Begriff ſtellt alſo die Urſache, der andere das Objekt der Leidenſchaft vor.

Um bei den Urſachen des Stolzes und der Demuth anzufangen; ſo muſs ich bemerken, daſs die gewöhnlichſte und bemerkungswürdigſte Eigenſchaft derſelben die groſse Mannichfaltigkeit der Subjekte iſt, in welchen ſie ſeyn kann. Jede ſchätzbare Eigenſchaft des Gemüths, es ſey der Einbildungskraft, der Urtheilskraft, des Gedächtniſſes oder eine andre Anlage; Witz, Verſtand, Gelehrſamkeit, Muth, Gerechtigkeit, Aufrichtigkeit; alle dieſe ſind Urſachen des Stolzes, und ihr Gegentheil Urſachen der eignen Geringſchätzung oder der Demuth. Ja dieſe Leidenſchaften ſind nicht blos auf die Seele eingeſchränkt, ſondern die körperlichen Eigenſchaften ſind nicht minder mit ihnen verknüpft. Ein Menſch iſt auch ſtolz auf ſeine Schönheit, Stärke, Behendigkeit, gutes Anſehen, auf ſeine Fertigkeit

im

im Tanzen, Reuten, Fechten, und auf ſeine Geſchicklichkeit in Künſten und Handarbeiten. Aber dieſes iſt noch nicht alles. Die Leidenſchaft erſtreckt ſich noch weiter und umfaſst alle Gegenſtände, die nur im geringſten mit uns verbunden ſind, oder eine Beziehung auf uns haben. Unſer Vaterland, Familie, Kinder, Verwandſchaften, Reichthümer, Häuſer, Gärten, Pferde, Hunde, Kleider; jedes dieſer Stücke kann eine Urſache des Stolzes oder der Demuth werden.

Aus der Betrachtung dieſer Urſachen erhellet, daſs wir nothwendig wieder einen neuen Unterſchied in den Urſachen der Leidenſchaft zwiſchen der Beſchaffenheit, welche wirkt, und dem Subjekte, in welchem ſie ſich befindet, machen müſſen. So bildet ſich z. E. ein Menſch auf ein ſchönes Haus etwas ein, das ihm gehört, oder das er gebauet und angelegt hat. Hier iſt das Objekt der Leidenſchaft er ſelbſt, und die Urſache iſt das ſchöne Haus: dieſe Urſache zerfällt aber wieder in zwei Theile, nemlich in die Beſchaffenheit, welche auf die Leidenſchaft wirkt und in das Subjekt, dem dieſelbe inhärirt. Die Beſchaffenheit iſt die Schönheit, und das Subjekt iſt das Haus, welches als ſein Eigenthum oder ſeine Erfindung angeſehen wird. Beide Theile ſind weſentlich und der Unterſchied iſt nicht unnütz oder ſchimäriſch. Schönheit, blos als ſolche betrachtet, wenn ſie nicht in einem Dinge iſt, das mit uns in einer gewiſſen Verbindung ſteht, erzeugt weder Stolz noch Eitelkeit; und die engſte Ver-

Verbindung allein, ohne Schönheit oder etwas anders, das ihre Stelle erſetzt, hat eben ſo wenig Einfluſs auf dieſe Leidenſchaft. Da alſo dieſe zwei Stücke leicht zu unterſcheiden ſind und doch beide nothwendig verknüpft ſeyn müſſen, wenn ſie die Leidenſchaft hervorbringen ſollen; ſo können wir ſie als Beſtandtheile der Urſache betrachten; und wir wollen uns daher einen ſehr genauen Begriff dieſes Unterſchieds einprägen.

Dritter Abſchnitt.

Ueber den Grund der Objekte und Urſachen.

Wir ſind alſo ſo weit gekommen, daſs wir einen Unterſchied zwiſchen dem **Objekte** der Leidenſchaften und ihrer **Urſache** feſtgeſetzt haben; wir haben ferner in der Urſache die **Beſchaffenheit**, welche auf die Leidenſchaften wirkt, von dem Subjekte, dem ſie inhärirt, unterſchieden; jetzt wollen wir weiter gehen, und unterſuchen, was ein jedes dieſer Stücke beſtimmt das zu ſeyn, was es wirklich iſt, und was dieſen Leidenſchaften ein ſo eigenthümliches Objekt, Beſchaffenheit und Subjekt anweiſet. Hierdurch werden wir den Urſprung des Stolzes und der Demuth vollkommen verſtehen lernen.

Erſtlich iſt es offenbar, daſs das, was dieſe Leidenſchaften beſtimmt das Selbſt zum **Objekte** zu haben,

haben, nicht nur eine natürliche, ſondern auch eine urſprüngliche Eigenſchaft ſey. Kein Menſch kann zweifeln, daſs es eine natürliche Eigenſchaft ſey, weil ſie in ihren Wirkungen beſtändig und unabänderlich iſt. Das Selbſt iſt jederzeit und allemal das Objekt des Stolzes und der Demuth; und wenn die Leidenſchaften ſich noch ſo weit zu erſtrecken ſcheinen, ſo bleibt doch allemal die Rückſicht auf uns ſelbſt darinnen, und keine Perſon und kein Ding kann auf irgend eine andere Art einen Einfluſs auf uns haben.

Daſs dieſes von einer urſprünglichen Eigenſchaft oder von einem erſten Anſtoſse der Natur herrühre, wird gleichfalls deutlich einleuchten, wenn man erwägt, daſs dieſes das auszeichnende Merkmal dieſer Leidenſchaften ſey. Hätte die Natur der Seele keine urſprünglichen Eigenſchaften gegeben, ſo könnte ſie nie abgeleitete haben; weil ſie dann keinen Grund zum Handeln haben würde, und ſich alſo nie äuſsern könnte. Nun ſind die Eigenſchaften, welche wir als urſprüngliche betrachten müſſen, diejenigen, welche am unzertrennlichſten mit der Seele verbunden ſind, und nie in andere aufgelöſt werden können: und von einer ſolchen Beſchaffenheit iſt auch die Eigenſchaft, welche das Objekt des Stolzes und der Demuth beſtimmt.

Eine gröſſere Frage iſt vielleicht die, ob die Urſachen, welche die Leidenſchaft erzeugen, eben ſo natürlich ſind, als das Objekt, auf welches ſie gerichtet ſind, und ob die groſse Verſchieden-

denheit derſelben blos von dem Zufalle oder von der Einrichtung des Gemüths herkommt. Dieſen Zweifel werden wir bald heben, wenn wir unſer Auge auf die menſchliche Natur richten, und erwägen, daſs bei allen Nationen und in allen Zeiten ein und eben dieſelbigen Dinge ſtets Urſachen des Stolzes und der Demuth ſind; und daſs wir bei dem Anblicke eines uns ganz fremden Menſchen, ziemlich genau beſtimmen können, was dieſe Leidenſchaften in ihm vergröſſern oder verkleinern wird. Der Unterſchied, der ſich allenfalls in dieſem Stücke findet, rührt blos von der Verſchiedenheit der Temperamente, und den Komplexionen der Menſchen her, und iſt im Ganzen ſehr unbeträchtlich. Können wir es uns wohl als möglich denken, daſs, ſo lange die menſchliche Natur dieſelbe bleibt, die Menſchen gegen Macht, Reichthümer, Schönheit oder perſönliches Verdienſt je ganz gleichgültig ſeyn werden, und daſs ihr Stolz und ihre Eitelkeit durch dieſe Vortheile nicht mehr rege gemacht werden ſollte?

Allein obgleich die Urſachen des Stolzes und der Demuth vollkommen natürlich ſind, ſo werden wir doch bei näherer Unterſuchung finden, daſs ſie nicht urſprünglich ſind, und daſs es ganz unmöglich iſt, daſs eine jede derſelben durch eine beſondere Veranſtaltung und urſprüngliche Einrichtung der Natur dieſen Leidenſchaften könnte angemeſſen worden ſeyn. Auſſer ihrer ungeheuren Anzahl, ſind auch ſehr viele Produkte der Kunſt, und rühren theils von der Induſtrie, theils von den Launen

nen, theils von dem guten Glücke der Menſchen her. Kunſtfleiſs bringt Häuſer, Zierrathen, Kleider u. ſ. w. hervor. Die Laune beſtimmt die beſondern Moden und Veränderungen in dieſen Dingen. Und das gute Glück trägt häufig zu allen dieſen etwas bei, indem es die Wirkungen entdeckt, welche aus den verſchiedenen Miſchungen und Verbindungen der Körper entſtehen. Es wäre alſo ungereimt, wenn man ſich einbilden wollte, daſs jedes dieſer Dinge von der Natur wäre vorhergeſehen und beſtimmt worden, und daſs jedes neue Werk der Kunſt, welches Stolz und Demuth verurſacht, anſtatt ſich ſelbſt nach der Leidenſchaft zu bequemen, weil in ihm eine von den allgemeinen Eigenſchaften liegt, die vermöge ihrer Natur auf das Gemüth wirken, ſelbſt das Objekt eines urſprünglichen Princips ſey, welches bis dahin in der Seele verborgen gelegen, und endlich nun durch einen Zufall zum Vorſchein gekommen ſey. So hätte der erſte Künſtler, der einen ſchönen Schreibtiſch erfand, in demjenigen, der ihn als Eigenthum erhielt, durch ganz andre Principien Stolz erzeugt als diejenigen waren, welche ihn ſtolz auf ſchöne Stühle und Tiſche machen; welches, da es offenbar lächerlich iſt, uns zu dem Schluſſe bringt, daſs nicht jede Urſache des Stolzes und der Demuth durch eine unterſchiedene urſprüngliche Eigenſchaft für die Leidenſchaften beſtimmt ſey; ſondern daſs ihre Wirkſamkeit von einigen oder mehreren Umſtänden, die allen gemeinſchaftlich zukommen, abhängt. –

Indeſ-

Indeſſen finden wir in dem Laufe der Natur, daſs der Mannichfaltigkeit der Wirkungen ungeachtet, die Quellen, woraus ſie entſpringen, gemeiniglich nur einfach und an der Zahl wenig ſind, und es iſt ein ſicheres Zeichen von der Ungeſchicklichkeit eines Naturforſchers, wenn er bei der Erklärung jeder verſchiedenen Wirkung zu einer verſchiedenen Kraft ſeine Zuflucht nimmt. Um wie viel ehr muſs dieſes in Anſehung des menſchlichen Gemüths wahr ſeyn, welches als ein ſo eingeſchränktes Ding unmöglich einen ſo ungeheuren Haufen von Grundquellen in ſich faſſen kann, als nöthig ſeyn würden, die Leidenſchaften des Stolzes und der Demuth zu erzeugen, wenn jede unterſchiedene Urſache durch eine unterſchiedene Reihe von Principien der Leidenſchaft angemeſſen ſeyn ſollte?

Hier iſt alſo Pſychologie und Moral in gleicher Lage als die Naturwiſſenſchaft in Anſehung der Aſtronomie vor den Zeiten des Copernikus war. Die Alten, ob ſie gleich die Maxime kannten, daſs die Natur nichts umſonſt thue, erfanden doch ſolche verwickelte Theorien der Himmelskörper, die ſich mit der wahren Philoſophie gar nicht zu vertragen ſchienen, und gaben dadurch endlich zu einer einfachern und natürlicheren Gelegenheit. Wenn man ohne Bedenken für jede neue Erſcheinung einen neuen Grundſatz erfindet, anſtatt ſie aus dem alten zu erklären; und die Hypotheſen unaufhörlich vervielfältiget; ſo iſt dieſes ein ſicherer Beweis, daſs keiner von den angenommenen Grund-

ſätzen

ſätzen der ächte iſt, und daſs man unter eine Menge falſcher Erklärungen ſeine Unwiſſenheit der Wahrheit zu verſtecken ſucht.

Vierter Abſchnitt.

Von den Verhältniſſen der Impreſſionen und der Begriffe.

Wir haben alſo nun ohne Widerſpruch und Schwierigkeiten zu beſorgen zwei Wahrheiten feſtgeſtellt, nemlich, daſs dieſe Verſchiedenheit der Urſachen nach natürlichen Principien Stolz und Demuth erwecket, und daſs nicht jede verſchiedene Urſache auch durch ein verſchiedenes Princip für ihre Leidenſchaft eingerichtet iſt.

Nunmehro wollen wir einen Verſuch machen, dieſe Principien auf eine kleinere Zahl zurückzuführen, wir wollen ſehen, ob ſich nicht unter den Urſachen etwas Gemeinſchaftliches findet, von welchen ihr Einfluſs abhängt.

Um deswillen müſſen wir uns an gewiſſe Eigenthümlichkeiten der menſchlichen Natur erinnern, welche bisher von den Philoſophen noch nicht hinlänglich erwogen werden; ob ſie gleich einen mächtigen Einfluſs auf die Wirkungen des Verſtandes und der Leidenſchaften haben. Von dieſen iſt die Aſſociation der Begriffe, deren ich ſchon ſo oft gedacht habe

habe *), die erſte. Die menſchliche Seele kann unmöglich bei einem und eben demſelben Begriffe ſehr lange verweilen; und kann mit aller ihrer Kraft nicht dahin kommen, daſs ſie ihn allein und beſtändig dächte. Aber ſo veränderlich unſre Gedanken ſeyn mögen, ſo iſt doch ihr Wechſel nicht gänzlich ohne Regel und beſtimmte Ordnung. Das Geſetz, nach welchem ſie folgen, iſt daſs ſie mit Leichtigkeit von einem Objekte zu andern übergehen, die jenem ähnlich ſind, oder an daſſelbe grenzen, oder durch daſſelbe hervorgebracht ſind. Wenn ein Begriff in der Einbildungskraft iſt, ſo folgt ein anderer, der mit ihm durch dieſe Verhältniſſe verbunden iſt, ſehr natürlich, und ſtellt ſich vermöge dieſes Mittels mit gröſserer Leichtigkeit dar.

Die zweite Eigenthümlichkeit, welche ich an dem menſchlichen Gemüthe bemerken will, iſt eine ähnliche Aſſociation der Impreſſionen. Alle ähnliche Impreſſionen ſind mit einander verbunden, und kaum iſt die eine da, ſo ſtellen ſich die übrigen unmittelbar auch ein. Beleidigung, und fehlgeſchlagne Erwartung erzeugt leicht Zorn, Zorn erzeugt Neid, Neid Bosheit, und Bosheit wiederum Zorn, bis der ganze Cirkel vollendet iſt. Auf gleiche Art geſellen ſich zu unſrer Gemüthsart, wenn ſie durch Freude erhöhet iſt, ſehr natürlich Liebe, Groſsmuth, Mitleiden, Muth, Stolz und andre ähnliche Gemüthsbewegungen. Es fällt der Seele auſſerordentlich ſchwer, wenn ſie einmal durch eine Lei-

*) S. 1. B. S. 37. u. ſ. w.

Leidenſchaft bewegt wird, ſich auf dieſelbe allein ohne Veränderung oder Wechſel einzuſchränken. Die menſchliche Natur iſt zu unbeſtändig, als daſs ſie eine ſolche Beſtändigkeit zulaſſen ſollte. Die Abwechſelung hängt ihr weſentlich an. Und mit welchen Gemüthsbewegungen iſt wohl der Wechſel natürlicher als mit ſolchen, welche der jedesmaligen Stimmung der Seele gemäſs ſind, und ſich zu derjenigen Art der Leidenſchaften paſſen, welche ſo eben in derſelben herrſchen? die Attraktion oder die Aſſociation unter den Impreſſionen iſt alſo eben ſo gewiſs, als unter den Begriffen; wiewohl der merkwürdige Unterſchied unter ihnen iſt, daſs die Begriffe durch Aehnlichkeit, Angrenzung und Verurſachung aſſociirt werden können; die Impreſſionen aber nur allein durch die Aehnlichkeit.

Drittens iſt von dieſen zwei Arten der Aſſociation zu bemerken, daſs ſie ſich wechſelsweiſe einander beiſtehen und ſehr beförderlich ſind, und daſs der Uebergang noch weit leichter iſt, wenn ſie beide in einem und ebendemſelben Objekte zuſammenkommen. So iſt ein Menſch, der durch eine Beleidigung von einem andern, verdrieslich und verlegen gemacht worden iſt, geneigt hundert Gegenſtände des Misvergnügens, der Ungeduld, der Furcht und andrer unangenehmen Leidenſchaften zu finden; beſonders wenn er dieſe Gegenſtände bei oder neben der Perſon entdecken kann, welche die Urſache ſeiner erſten Leidenſchaft war. Hier kommen ſolche Gründe, welche den Uebergang der Be-

griffe befördern, mit ſolchen, welche auf die Leidenſchaften wirken, zuſammen; und beide in einer Handlung vereiniget, geben dem Gemüthe einen doppelten Stoſs, die neue Leidenſchaft muſs daher mit deſto gröſserer Gewalt erwachen, und der Uebergang zu ihr muſs um ſo viel leichter und natürlicher geworden ſeyn.

Bei dieſer Gelegenheit will ich die Stelle eines ſchönen Schriftſtellers anführen, der ſich folgender Geſtalt ausdrückt *): „So wie die Einbildungskraft „an jedem Dinge Vergnügen findet, das groſs, neu „oder ſchön iſt, und ſo wie ſie deſto lebhafter ergötzt wird, je mehrere von dieſen Vollkommenheiten ſie in ein und ebendemſelben Gegenſtande „beiſammen findet; ſo wird ſie durch den Beiſtand „eines andern Sinnes auch für neue Vergnügen empfänglich. So belebt ein kontinuirlicher Ton, „wie die Muſik der Vögel oder ein Waſſerfall jeden „Augenblick die Seele des Beobachters, und macht „ihn auf die verſchiedenen Schönheiten der Gegend, „die vor ihm liegt, weit aufmerkſamer. Und ſo „erhöhen ſelbſt die Wohlgerüche der balſamiſchen „Düfte das Vergnügen der Einbildungskraft, und „machen, daſs die Schattierungen und das Grün der „Landſchaft angenehmer erſcheint; denn die Vorſtellungen beider Sinne erheben ſich einander, und „ſind zuſammen angenehmer, als wenn ſie abgeſondert im Gemüthe vorgeſtellt würden: ſo wie die „mannichfaltigen Farben eines Gemäldes, wenn ſie „gut

*) Addiſon im Zuſchauer N. 412.

„gut vertheilt ſind, ſich wechſelſeitig erhöhen und „von ihrer vortheilhaften Vertheilung neue Schön„heit erhalten.„ In dieſen Erſcheinungen ſehen wir ein Beiſpiel, ſowohl von der Aſſociation der Impreſſionen und der Begriffe, als auch von dem wechſelſeitigen Beiſtande, den ſie ſich einander leiſten.

Fünfter Abſchnitt.

Von dem Einfluſſe dieſer Verhältniſſe auf Stolz und Demuth.

Dieſe Grundſätze ſtehen alſo durch ſichere und unbezweifelte Erfahrung feſt. Jetzt wollen wir erwägen, wie wir ſie zu unſerm Zwecke anwenden können, indem wir alle Urſachen des Stolzes und der Demuth überſchauen. Müſſen dieſe Urſachen als die Eigenſchaften angeſehen werden, welche wirken, oder als die Subjekte, in welchen die Eigenſchaften ſind? Bei Erwägung dieſer Eigenſchaften finde ich unmittelbar, daſs viele derſelben ganz unabhängig von denen Leidenſchaften, welche ich hier erklären will, zuſammen die Empfindungen von Luſt und Unluſt hervorbringen. So gewährt die Schönheit unſrer Perſon von ſelbſt, ſo bald ſie nur wahrgenommen wird, eben ſowohl Vergnügen als Stolz; und ihre Häſslichkeit eben ſowohl Miſsvergnügen als Niedergeſchlagenheit oder Demuth. Ein glänzendes Mahl vergnügt uns, und ein ſchmu-

tziger Tiſch miſsfällt uns. Wovon ich nun entdecke, daſs es in einigen Fällen wahr ſey, das nehme ich in allen Fällen für wahr an; und ich nehme es alſo für jetzt ohne weiteren Beweis als zugeſtanden an, daſs jede Urſache des Stolzes durch ihre beſondern Eigenſchaften auch noch eine beſondere Luſt hervorbringt, und jede Urſache der Demuth eine beſondere Unluſt.

Ferner in Anſehung der Subjekte, denen dieſe Eigenſchaften anhängen, nehme ich eine neue Vorausſetzung an, die ſich ebenfalls durch viele alltägliche Beiſpiele als ſehr annehmungswürdig und wahrſcheinlich ankündiget, nemlich daſs dieſe Subjekte entweder Theile von uns ſelbſt, oder doch Dinge ſind, die mit uns in einer nahen Verbindung ſtehen. So machen die guten und böſen Eigenſchaften unſrer Handlungen und Sitten, Tugend und Laſter aus, und beſtimmen unſern perſönlichen Charakter, als welcher am allerſtärkſten auf dieſe Leidenſchaften wirkt. Auf gleiche Art macht uns die Schönheit oder Häſslichkeit unſrer Perſon, Häuſer, Equipage oder geſchmackvolles Ameublement entweder eitel oder niedergeſchlagen. Dieſelbigen Eigenſchaften aber, wenn ſie in Dingen ſind, die in keinem Verhältniſſe mit uns ſtehen, bringen nicht den geringſten Grad von dieſen Leidenſchaften in uns hervor.

Nachdem ich nun auf dieſe Art gewiſſermaſsen zwei eigenthümliche Beſchaffenheiten der Urſachen dieſer Leidenſchaften hypothetiſch angenommen habe,

be, nemlich, daſs die Eigenſchaften eine beſondere Luſt oder Unluſt erzeugen, und daſs die Subjekte, in welchen dieſe Eigenſchaften ſind, in einem Verhältniſſe mit dem Selbſt ſtehen; ſo ſchreite ich zur Unterſuchung der Leidenſchaften ſelbſt fort, und will mir Mühe geben, etwas in ihnen aufzufinden, das den angenommenen Eigenthümlichkeiten ihrer Urſachen entſpricht. Zuerſt finde ich, daſs das eigenthümliche Objekt des Stolzes und der Demuth durch einen urſprünglichen und natürlichen Inſtinkt beſtimmt iſt, und daſs es vermöge der uranfänglichen Einrichtung des Gemüths unmöglich iſt, daſs dieſe Leidenſchaften je über das Selbſt oder diejenige individuelle Perſon hinausreichen ſollten, deren Handlungen und Meinungen ſich ein jeder von uns ſo innig bewuſst iſt. Hier muſs zuletzt der Blick allemal ruhen, wenn wir durch irgend eine dieſer Leidenſchaften in Bewegung geſetzt werden: und wir können in dieſer Gemüthslage dieſes Objekt nie aus dem Geſichte verliehren. Hiervon getraue ich mir nicht einen Grund anzugeben; ſondern ich halte dieſe eigenthümliche Richtung unſrer Vorſtellungen für eine urſprüngliche Eigenſchaft der Seele.

Die zweite Eigenſchaft, welche ich in dieſen Leidenſchaften entdecke, und die ich ebenfalls für eine letzte Grundeigenſchaft halte, beſteht in ihren Empfindungen oder in den beſondern Bewegungen und Zuſtänden, die ſie in der Seele erzeugen, und die ihr eigentliches Seyn und Weſen ausmachen.

machen. So iſt das Gefühl des Stolzes ein angenehmes, das Gefühl der Demuth aber ein unangenehmes Gefühl, und wenn man die Luſt oder die Unluſt aufhebt, ſo hebt man in der That auch zugleich den Stolz und die Demuth auf. Hiervon überzeugt uns unſer Gefühl; und über das Gefühl hinaus iſt alles Streiten und alles Raiſonniren umſonſt.

Wenn ich alſo dieſe zwei feſtgeſetzten Eigenthümlichkeiten der Leidenſchaften, nemlich ihr Objekt, welches das Selbſt iſt, und ihre Empfindung, welche entweder angenehm oder unangenehm iſt, mit den zwei vorausgeſetzten Eigenthümlichkeiten der Urſachen, nemlich ihre Beziehung auf das Selbſt, und ihr Beſtreben eine Luſt oder Unluſt unabhängig von der Leidenſchaft zu erzeugen, vergleiche; ſo finde ich unmittelbar, daſs, angenommen daſs dieſe Vorausſetzungen richtig ſind, ſich mir das wahre Syſtem mit einer unwiderſtehlichen Evidenz aufdringt. Die Urſache, welche die Leidenſchaft erregt, iſt mit dem Objekte verknüpft, welches die Natur der Leidenſchaft zugeeignet hat; die Empfindung, welche die Urſache insbeſondere hervorbringt, iſt mit der Empfindung der Leidenſchaft verknüpft: von dieſer doppelten Beziehung der Begriffe und Impreſſionen entſpringt die Leidenſchaft. Der eine Begriff wird leicht in denjenigen Begriff verwandelt, der mit ihm im Verhältniſſe ſteht, und die eine Impreſſion in diejenige, welche ihr ähnlich iſt und ihr entſpricht. Mit wie weit gröſſerer Leichtigkeit muſs nun dieſer Uebergang geſchehen,

hen, wenn dieſe Gemüthsveränderungen ſich wechſelsweiſe einander beiſtehen, und die Seele einen doppelten Stoſs von beiden Verhältniſſen der Begriſſe und der Impreſſionen erhält?

Um dieſes beſſer zu begreifen, müſsen wir annehmen, daſs die Natur den Organen der menſchlichen Seele, eine gewiſſe Fähigkeit verliehen hat, eine eigenthümliche Impreſſion oder Bewegung hervorzubringen, welche wir Stolz nennen: dieſer Bewegung hat ſie einen gewiſſen Begriff angewieſen, nehmlich den Begriff des Selbſt, den ſie allemal hervorbringt. Dieſer Kunſtgriff der Natur iſt nicht ungewöhnlich, und läſst ſich daher leicht denken. Es giebt viele Fälle, wo die Sachen auf eine gleiche Art geordnet ſind. Die Nerven der Naſe und des Gaums ſind ſo eingerichtet, daſs ſie unter gewiſſen Umſtänden der Seele gewiſſe eigenthümliche Empfindungen zuführen: die Empfindungen der Wolluſt und des Hungers bringen in uns jederzeit den Begriff von ſolchen eigenthümlichen Objekten hervor, welche mit dem Appetit dieſer Begierden verbunden ſind. Dieſe zwei Umſtände ſind im Stolze vereiniget. Die Organe ſind ſo eingerichtet, daſs ſie die Leidenſchaft erzeugen; und die Leidenſchaft, wenn ſie erzeugt iſt, bringt natürlicherweiſe einen gewiſſen Begriff hervor. Alles dieſes bedarf keines Beweiſes. Es iſt klar, daſs dieſe Leidenſchaft nie in uns entſtehen könnte, wenn unſre Seele nicht eine Fähigkeit hätte ſie zu haben; und es iſt eben ſo klar, daſs die Leidenſchaft unſern Blick allemal auf unſer

Selbſt

Selbſt zieht, und macht, daſs wir an unſre eigene Beſchaffenheiten und Zuſtände denken.

Wenn dieſes vollſtändig begriffen iſt, ſo kann man die Frage aufwerfen: Ob die Natur die Leidenſchaft unmittelbar von ſelbſt hervorbringt; oder ob ſie des Beiſtandes und der Mitwirkung anderer Urſachen bedarf? Denn es iſt zu merken, daſs ihr Benehmen bei den verſchiedenen Leidenſchaften und Empfindungen in dieſem Stücke verſchieden iſt. Der Gaum muſs durch ein äuſseres Objekt gereizt werden, wenn er angenehme Empfindungen hervorbringen ſoll: der Hunger hingegen entſteht innerlich, ohne alle Mitwirkung eines äuſsern Objekts. Allein wie es auch immer mit andern Leidenſchaften und Impreſſionen ſtehen mag, ſo iſt es doch in Anſehung des Stolzes gewiſs, daſs er den Beiſtand eines fremden Objekts erfodert, und daſs die Organe, welche ihn erzeugen, ſich nicht durch eine urſprüngliche innere Bewegung, gleich dem Herzen und den Arterien von ſelbſt wirkſam beweiſen. Denn erſtlich überzeugt uns die tägliche Erfahrung, daſs der Stolz gewiſſe Urſachen erfodert, die ihn erwecken, und daſs er nachläſst, ſobald er nicht durch irgend einen Vorzug in dem Charakter, in körperlichen Vollkommenheiten, in Kleidung, Equipage oder Vermögen unterſtützt wird. Zweitens iſt es offenbar, daſs der Stolz beſtändig fortdauren müſste, wenn er unmittelbar aus der Natur entſtünde; indem das Objekt allenthalben daſ-

daſſelbe iſt, und keine beſondere Anſtalt im Körper für den Stolz gemacht iſt, wie bei Durſt und Hunger. Drittens verhält es ſich mit der Demuth eben ſo, wie mit dem Stolze; und alſo müſste ſie nach dieſer Vorausſetzung entweder ebenfalls beſtändig da ſeyn, oder die entgegengeſetzte Leidenſchaft gleich im erſten Augenblicke vernichten; ſo daſs alſo keine von ihnen wirklich ſeyn könnte. Das Reſultat iſt, daſs wir uns bei dem vorigen Schluſſe befriedigen müſſen, daſs nemlich der Stolz eben ſowohl eine Urſache, als ein Objekt haben müſſe, und daſs das Eine ohne das Andere keinen Einfluſs habe.

Die Schwierigkeit iſt alſo nur, dieſe Urſache zu entdecken, und ausfindig zu machen, was dem Stolze die erſte Bewegung giebt, und diejenigen Organe in Thätigkeit ſetzt, welche von der Natur zur Hervorbringung dieſer Gemüthsbewegung beſtimmt ſind. Wenn ich, um dieſe Schwierigkeit zu löſen, die Erfahrung zu Rathe ziehe, ſo bieten ſich mir ſogleich hundert verſchiedene Urſachen an, die den Stolz erzeugen; und nach einer genauen Beſichtigung dieſer Urſachen finde ich das beſtätigt, was mir gleich anfänglich als wahrſcheinlich vorkam, daſs ſie alle in zwei Stücken übereinkommen; dieſe ſind, daſs ſie von ſelbſt eine Impreſſion erzeugen, die mit der Leidenſchaft in Verbindung ſteht, und daſs ſie in einem Subjekte ſind, das wiederum mit dem Objekte der Leidenſchaft zuſammenhängt. Wenn ich demnach die Natur des Verhältniſſes und ſeine

Wir-

Wirkungen auf die Leidenſchaften und Begriffe zuſammengenommen betrachte, ſo kann ich bey dieſen Vorausſetzungen nicht länger zweifeln, daſs dieſes das wahre Principium ſey, welches den Stolz erweckt, und diejenigen Organe in Bewegung bringt, welche auſser ihrer natürlichen Anlage dieſen Affekt zu erzeugen, die ſie ſchon haben, nur noch eines erſten Stoſses oder einer Gelegenheitsurſache zu ihrer Handlung bedürfen. Ein Ding, das eine angenehme Empfindung gewährt, und ſich auf das Selbſt bezieht, erweckt die Leidenſchaft des Stolzes, welche alſo angenehm iſt, und das Selbſt zu ihrem Objekte hat.

Was ich vom Stolze geſagt habe, iſt eben ſo wahr von der Demuth. Die Empfindung der Demuth oder des niedergeſchlagenen Weſens iſt ſo unangenehm, wie die des Stolzes angenehm iſt. Daher muſs die abgeſonderte Empfindung, welche von den Urſachen entſpringt, umgekehrt ſeyn, da die Beziehung auf das Selbſt fortfährt dieſelbe zu ſeyn. Obgleich Stolz und Demuth in ihren Wirkungen und Empfindungen grade entgegengeſetzt ſind, ſo haben ſie demohnerachtet ein und eben daſſelbige Objekt; ſo daſs man nur das Verhältniſs der Impreſſionen ändern darf, ohne in dem Verhältniſſe der Begriffe eine Abänderung vorzunehmen. So finden wir, daſs ein ſchönes Haus, das uns angehört, Stolz erzeugt; und daſs daſſelbige Haus, wenn es auch unſer bleibt, Demuth erzeugen kann, wenn ſeine Schönheit durch einen Zufall in Häſslichkeit

ver-

verwandelt wird, und dadurch die Empfindung der Luſt, welche dem Stolze entſprach, in Unluſt, die mit der Demuth verknüpft iſt, verwandelt wird. Die doppelte Beziehung zwiſchen den Begriffen und Impreſſionen bleibt in beiden Fällen, und bringt einen leichten Uebergang von der einen Gemüthsveränderung zu der andern hervor.

Mit einem Worte, die Natur hat gewiſſen Impreſſionen und Begriffen eine Art von Anziehungskraft verliehen, durch welche die eine Vorſtellung bei ihrer Entſtehung die andere, die mit ihr im Verhältniſſe ſteht, nach einem natürlichen Geſetze herbeiführt. Wenn dieſe zwei Beziehungskräfte oder Aſſociationen der Impreſſionen und Begriffe bei einem Objekte zuſammen wirken, ſo unterſtützen ſie ſich einander wechſelsweiſe, und der Uebergang der Leidenſchaften und der Begriffe in der Einbildungskraft geſchieht mit der gröſsten Leichtigkeit. Wenn ein Begriff eine Impreſſion erzeugt, die ſich auf eine andere Impreſſion bezieht, welche mit einem Begriffe verknüpft iſt, der mit dem erſten Begriffe im Verhältniſſe ſteht, ſo müſſen dieſe zwei Impreſſionen auf eine gewiſſe Art unzertrennlich ſeyn, und die eine kann ohne die andere ſchlechterdings nicht zum Vorſcheine kommen. Auf dieſe Weiſe ſind die beſondern Urſachen des Stolzes und der Demuth beſtimmt. Die Eigenſchaft, welche auf die Leidenſchaft wirkt, bringt für ſich eine Impreſſion hervor, die ihr ähnlich iſt; das Subjekt, dem die Eigenſchaft anhanget, hat auf das Selbſt,

Selbſt, das Objekt der Leidenſchaft, Beziehung: kein Wunder, daſs die ganze Urſache, die aus einer Eigenſchaft und einem Subjekte beſteht, ſo unvermeidlich die Leidenſchaft erweckt.

Dieſe Hypotheſe kann ich zu ihrer Erläuterung mit einer andern vergleichen, durch welche ich ſchon den Glauben erklärt habe, der die Urtheile, welche auf der urſachlichen Verbindung beruhen, begleitet. Ich habe daſelbſt bemerkt, daſs in allen Urtheilen dieſer Art, jedesmal eine gegenwärtige Impreſſion und ein mit ihr in Verhältniſs ſtehender Begriff zu finden iſt; und daſs die gegenwärtige Impreſſion der Phantaſie eine Lebhaftigkeit ertheilt, welche das Verhältniſs durch einen leichten Uebergang zu dem damit verknüpften Begriffe bringt. Ohne die gegenwärtige Impreſſion hat die Aufmerkſamkeit keine Feſtigkeit, und die Lebensgeiſter ſind ohne Kraft. Ohne das Verhältniſs bleibt dieſe Aufmerkſamkeit bei ihrem erſten Objekte, und hat keine Beziehung auf das folgende. Es iſt ſichtbarlich eine ſtarke Analogie zwiſchen dieſer Hypotheſe und unſrer gegenwärtigen, nach welcher eine Impreſſion und ein Begriff, vermittelſt ihrer zwiefachen Verknüpfung, ſich in eine andre Impreſſion und in einen andern Begriff verwandeln. Und dieſe Analogie iſt gewiſs kein zu verachtender Beſtätigungsgrund für die Wahrheit beider Hypotheſen.

Sech-

Sechſter Abſchnitt.

Einſchränkungen dieſes Syſtems.

Ehe wir aber in dieſer Materie weiter gehen, und alle Urſachen des Stolzes und der Demuth einzeln unterſuchen, müſſen wir zuförderſt den Hauptſatz, **daſs alle angenehme Dinge, die mit uns durch eine Aſſociation der Begriffe und der Impreſſionen verknüpft ſind, Stolz, und die unangenehmen Demuth erzeugen**, durch einige Einſchränkungen näher beſtimmen, welche die Natur dieſer Materie ſelbſt herbeiführt.

I. Sobald ein angenehmer Gegenſtand in einer Beziehung gegen uns geſetzt wird, ſo iſt die erſte Leidenſchaft, die bei dieſer Gelegenheit entſteht, **Freude**; und dieſe Leidenſchaft zeigt ſich ſchon bei einem viel entfernteren Verhältniſſe, als zum Stolze und zur Eitelkeit erfodert wird. Wir können bei einem Schmauſe, wo unſre Sinne mit Annehmlichkeiten aller Art ergötzt werden, Freude fühlen: aber nur der Wirth hat auſser der nämlichen Freude auch noch das Gefühl der Selbſtzufriedenheit und der Eitelkeit. Zwar thun die Menſchen bisweilen auch auf ein groſses Gelag groſs, bei dem ſie blos als Gaſt geweſen ſind, und finden alſo bei dieſem geringen Verhältniſſe nicht blos für ihr Vergnügen, ſondern auch für ihren Stolz Unterhaltung. Aber deſſenungeachtet muſs es im Allge-

meinen eingeräumt werden, daſs Freude aus einem unbeträchtlicheren Verhältniſſe entſteht, als Eitelkeit: und daſs viele Dinge, welche nicht fähig ſind, Stolz zu erzeugen, dennoch Wohlgefallen und Vergnügen in uns hervorbringen können. Der Grund dieſes Unterſchieds liegt, wie mich dünkt, darinne. Zur Freude wird ein Verhältniſs erfodert, um uns das Objekt näher zu bringen, und zu machen, daſs es uns einige Befriedigung gewähre. Aber auſser dieſem, welches beiden Leidenſchaften gemein iſt, gehört noch etwas zur Erzeugung des Stolzes, welches den Uebergang von einer Leidenſchaft zur andern hervorbringt, und die bloſse Freude in Eitelkeit verwandelt. Da alſo hierzu eine doppelte Arbeit nöthig iſt, ſo gehört auch eine doppelte Kraft und Wirkſamkeit dazu. Wenn angenehme Gegenſtände nicht mit uns ſelbſt in ſehr genauer Verbindung ſtehen, ſo ſtehen ſie gewöhnlicherweiſe mit andern Perſonen in einem ſolchen Verhältniſſe; und dieſes letztere Verhältniſs erhebt nicht nur das unſrige nicht, ſondern vermindert es, und vernichtet es ſogar bisweilen, wie wir in der Folge ſehen werden *).

Hier iſt alſo die erſte Einſchränkung für unſern allgemeinen Satz, daſs jedes mit uns im Verhältniſſe ſtehende Ding, welches Luſt oder Unluſt erzeugt, auch Stolz oder Demuth hervorbringe. Es wird nicht blos ein Verhältniſs, ſondern ein enges Verhältniſs, und

*) Th. 2. Abſchn. 4.

und zwar ein noch engeres als das, welches Freude gebiehrt, erfodert.

II. Die zweite Einſchränkung iſt, daſs das angenehme oder unangenehme Ding nicht nur in enger Verbindung mit uns ſtehe, ſondern daſs es auch uns vorzüglich gehöre, oder daſs wir es doch nur mit wenigen Perſonen gemein haben. Es iſt eine bemerkenswürdige Eigenſchaft in der menſchlichen Natur, die in der Folge noch ausführlich auseinandergeſetzt werden ſoll, daſs jedes Ding, das oft vorgeſtellt wird, und woran wir lange gewöhnt ſind, in unſern Augen ſeinen Werth verliehrt, und in kurzen vernachläſſiget und verachtet wird. Ferner beurtheilen wir die Dinge mehr durch Vergleichung, als nach ihrem reellen innern Werthe; und wenn uns ihr Vorzug nicht durch irgend einen Kontraſt recht begreiflich wird, ſo überſehen wir gar zu leicht auch das wahre weſentliche Gute in ihnen. Dieſe Eigenſchaften der Seele haben auf Freude und Stolz einen ſehr groſsen Einfluſs; und es wird nur dadurch die ſonderbare Erſcheinung begreiflich, daſs Güter, welche alle Menſchen gemein haben und mit denen wir durch Gewohnheit familiär geworden ſind, uns wenig angenehme Empfindung gewähren; ob ſie gleich von weit vortreflicherer Natur ſeyn mögen, als diejenigen, auf welche wir, wegen ihrer wenigern Gemeinſchaftlichkeit, einen weit höhern Werth ſetzen. Dieſer Umſtand wirkt zwar auf Freude und Stolz zugleich, aber doch weit mehr auf den letztern. Wir freuen uns über viele Dinge,

die uns, weil ſie ſo häufig und ſo gewöhnlich ſind, nicht ſtolz machen. Geſundheit, wenn ſie nach einer langen Abweſenheit wiederkehrt, gewährt uns ein ſehr groſses Vergnügen; aber ſelten iſt ſie ein Gegenſtand für die Eitelkeit, denn ſie iſt ein Gut, das gar zu viele beſitzen.

Der Grund, weshalb der Stolz in dieſem Stücke weit delikater iſt, als die Freude, iſt, meines Ermeſſens, folgender Umſtand. Stolz zu erregen, müſſen wir allemal zwei Objekte anſchauen, nemlich die Urſache oder das Ding, welches Luſt hervorbringt; und das Selbſt, welches das eigentliche reale Objekt der Leidenſchaft iſt. Aber die Freude bedarf nur eines Dinges zu ihrer Entſtehung, nemlich dasjenige, welches Luſt verurſacht; und ob dieſes gleich ebenfalls in einer gewiſſen Verbindung mit dem Selbſt ſtehen muſs, ſo iſt es doch blos deswegen nöthig, um es angenehm zu afficiren; das Selbſt iſt, eigentlich zu reden, nicht das Objekt dieſer Leidenſchaft. Da alſo der Stolz gewiſſermaſsen zwei Objekte hat, auf die er ſein Augenmerk richtet, ſo folgt, daſs, wenn keines vor dem andern einen beſondern Vorzug hat, die Leidenſchaft in dieſer Rückſicht mehr geſchwächt werden muſs, als eine andre, die nur ein Objekt hat. Bei der Vergleichung unſres Selbſt mit andern, wozu wir alle Augenblicke geneigt ſind, entdecken wir nicht das geringſte Auszeichnende, und bei der Vergleichung des Objekts, das wir beſitzen, nehmen wir immer noch dieſen unglücklichen Umſtand gewahr. Durch

zwei

zwei ſo unglückliche Vergleichungen muſs die Leidenſchaft ganz vernichtet werden.

III. Die dritte Einſchränkung iſt, daſs das angenehme oder unangenehme Objekt ſehr auffallend und ſichtbar ſeyn muſs, nicht allein für uns, ſondern auch für andere. Dieſer Umſtand hat wie die beiden vorhergehenden, nicht minder auf die Freude, als auf den Stolz einen groſsen Einfluſs. Wir dünken uns glücklicher, ja ſelbſt tugendhafter oder ſchöner zu ſeyn, wenn wir andern auch ſo vorkommen; aber weit eher mögen wir doch unſre Tugenden als unſre Vergnügungen ſehen laſſen. Dieſes hat Urſachen, die ich mich in der Folge bemühen werde, auseinander zu ſetzen.

IV. Die vierte Einſchränkung beruht auf der Unbeſtändigkeit der Urſache dieſer Leidenſchaften, und auf der kurzen Dauer ihrer Verknüpfung mit uns. Was zufällig und unbeſtändig iſt, gewährt uns nur wenig Freude, und noch weniger Stolz. Wir empfinden bei dem Dinge ſelbſt wenig Freude; und ſind noch weit weniger geneigt, einen Grad von Eitelkeit oder Stolz dabei zu fühlen. Wir ſehen den Wechſel dieſes Dinges ſchon in der Einbiluung vorher, und ſind deshalb wenig mit dem Gegenſtande zufrieden: wir vergleichen ihn mit unſerm Selbſt, deſſen Exiſtenz dauerhafter iſt, und dadurch wird uns ſeine Unſtätigkeit noch einleuchtender. Es ſcheint lächerlich, einen Vorzug unſrer ſelbſt in ein Objekt zu ſetzen, das von ſo kurzer Dauer iſt, und uns während eines ſo geringen Theils unſres Da-

ſeyns begleitet. Es iſt daher der Grund leicht zu begreifen, warum dieſe Urſache nicht mit gleicher Stärke auf Freude und Stolz wirkt; da der Begriff des Selbſt zu der erſtern Leidenſchaft nicht ſo weſentlich gehört, als zu der letztern.

V. Noch als eine fünfte Einſchränkung, oder vielmehr Erweiterung dieſes Syſtems, möchte ich hinzufügen, daſs allgemeine Regeln nicht nur auf Stolz und Demuth, ſondern auch auf alle andre Leidenſchaften einen groſsen Einfluſs haben. Deshalb machen wir uns einen Begriff von dem verſchiedenen Range unter den Menſchen, nach der Macht oder nach den Reichthümern, die ſie beſitzen; und dieſen Begriff ändern wir nicht, wenn auch gleich die beſondern Umſtände der Geſundheit oder des Temperaments der Perſonen ſo beſchaffen ſind, daſs ſie ſie alles Genuſſes ihrer Beſitzungen berauben. Dieſes kann man aus denſelbigen Gründen erklären, aus welchen der Einfluſs der allgemeinen Regeln auf den Verſtand deutlich gemacht wird. Die Gewohnheit bringt uns in unſern Leidenſchaften eben ſo leicht über die Grenzen hinaus, als in unſern Schlüſſen. Ich kann nicht vergeſſen, bei dieſer Gelegenheit noch zu bemerken, daſs der Einfluſs der allgemeinen Regeln und Grundſätze auf die Leidenſchaften ſehr viel beiträgt, die Wirkungen aller Principien zu erleichtern, welche wir in dem Verfolg dieſer Abhandlung erklären werden. Denn wenn ein Menſch, der ſchon völlig erwachſen, und mit uns von gleicher Natur wäre, plötzlich in unſre Welt

Welt verſetzt würde, ſo würde er offenbar bei jedem Objekte in groſser Verlegenheit ſeyn, und würde ſchwerlich wiſſen, was für ein Grad von Liebe oder Haſs, Stolz oder Demuth, oder irgend einer andern Leidenſchaft, durch daſſelbe erweckt werden ſollte. Die Leidenſchaften werden oft durch ſehr unbeträchtliche Urſachen verändert; und dieſe wirken nicht immer mit einer vollkommnen Regelmäſſigkeit, beſonders bei dem erſten Verſuche. Wenn hernach Gewohnheit und Uebung alle dieſe Urſachen ans Licht gebracht, und jedem Dinge ſeinen Werth angewieſen hat; ſo muſs dieſes gewiſs zur leichtern Erzeugung der Leidenſchaften vieles beitragen, und uns durch die allgemeinen feſtgeſetzten Grundſätze anweiſen, die gehörige Proportion zu beobachten, nach welcher wir das eine Ding dem andern vorziehen müſſen. Dieſe Bemerkung wird vielleicht den Schwierigkeiten begegnen, welche in Anſehung gewiſſer Urſachen entſtehen können, die ich in der Folge den einzelnen Leidenſchaften anweiſe, und welche für zu ſubtil gehalten werden könnten, als daſs ſie ſo allgemein und ſo gewiſs wirken ſollten, wie ſie nach der Erfahrung wirklich thun.

Ich will dieſe Materie mit einer Bemerkung ſchlieſsen, die von dieſen fünf Einſchränkungen hergenommen iſt. Dieſe iſt, daſs die Menſchen, welche am ſtolzeſten ſind, und die in den Augen der Welt den mehreſten Grund zu ihrem Stolze haben, nicht immer die Glücklichſten ſind; und daſs

die Demüthigſten und Niedrigſten nicht immer am unglücklichſten leben, wie man ſich bei dem erſten Anblicke dieſes Syſtems einbilden könnte. Ein Uebel kann ein wirkliches Uebel ſeyn, obgleich ſeine Urſach in keinem engen Verhältniſſe mit uns ſteht: es kann real ſeyn, ohne gerade uns allein zuzugehören: es kann real ſeyn, ohne daſs es andern ſichtbar wird: es kann real ſeyn, ohne daſs es beſtändig iſt: und es kann real ſeyn, ohne unter die allgemeinen Regeln zu gehören. Dergleichen Uebel werden uns gewiſs unglücklich machen, ob ſie gleich wenig dazu beitragen, den Stolz zu vermindern: und vielleicht ſind die realſten und ſtärkſten Uebel des Lebens von dieſer Natur.

Siebenter Abſchnitt.

Von dem Laſter und der Tugend.

Laſst uns nun mit beſtändiger Rückſicht auf dieſe Einſchränkungen die Urſachen des Stolzes und der Demuth näher unterſuchen, und ſehen, ob wir in allen Fällen die doppelten Verhältniſſe, womit ſie auf die Leidenſchaften wirken, entdecken können. Wenn wir finden, daſs alle dieſe Urſachen auf unſer Selbſt Beziehung haben, und abgeſondert von der Leidenſchaft noch eine Luſt oder Unluſt hervorbringen, ſo wird kein weiterer Zweifel in Anſehung der gegenwärtigen Theorie mehr übrig bleiben können. Wir wollen uns vornehmlich be-

mühen

mühen den letzten Punkt zu beweiſen; da der erſtere gewiſſermaſsen für ſich ſelbſt klar iſt.

Um mit dem Laſter und der Tugend, welche die gemeinſten Urſachen dieſer Leidenſchaften ſind, den Anfang zu machen; ſo würde es zu meinem gegenwärtigen Behufe ſehr unnöthig ſeyn, mich in die Streitigkeiten einzulaſſen, welche in den letzten Jahren die Aufmerkſamkeit des Publikums ſo ſehr beſchäftiget haben, ob nemlich dieſe moraliſchen Unterſchiede in natürlichen und urſprünglichen Principien gegründet ſind, oder ob ſie von dem Intereſſe und der Erziehung herrühren. Dieſe Unterſuchung behalte ich mir für den folgenden Band vor, und will indeſſen mich nur bemühen, zu zeigen, daſs mein Syſtem feſtſtehen bleibt, man mag eine von dieſen beiden Hypotheſen annehmen, welche man will. Und dieſes muſs ein ſehr ſtarker Beweis für deſſen Aechtheit und Wahrheit ſeyn.

Denn angenommen, daſs die Moralität in der Natur ſelbſt keinen Grund habe, ſo muſs doch zugegeben werden, daſs Tugend und Laſter, es ſey nun der Eigennutz oder die Vorurtheile der Erziehung die Urſache davon, in uns eine reale Luſt und Unluſt hervorbringen; und dieſes wird auch von allen Vertheidigern dieſer Hypotheſe ſtreng behauptet. Jede Leidenſchaft, Gewohnheit oder Charakterzug (ſagen ſie), der mit unſerm Eigennutze oder Vorurtheile verknüpft iſt, gewährt uns Vergnügen oder Miſs-

Miſsvergnügen; und aus dieſer Quelle entſteht die Billigung oder Miſsbilligung. Wir können von der Freigebigkeit anderer leicht Vortheil haben, da wir hingegen bei ihrem Geize immer in Gefahr ſind, etwas zu verliehren: der Muth vertheidiget uns; die Feigheit aber läſst uns bei jedem Angriffe im Stiche: Gerechtigkeit iſt die Stütze der Geſellſchaft, aber die Ungerechtigkeit würde, wenn ihr nicht Einhalt geſchähe, ſicher ihren Ruin befördern: die Demuth anderer erhebt uns; ihr Stolz ſchlägt uns nieder. Dieſes ſind die Gründe, weshalb die erſtern für Tugenden, die letztern für Laſter gehalten werden. Da alſo eingeräumt wird, daſs Tugend und Laſter aller Art von Luſt oder Unluſt begleitet wird, ſo iſt dieſes zu meinem Vorhaben alles, was ich brauche.

Aber ich gehe noch weiter, und behaupte, daſs dieſe moraliſche Hypotheſe nicht nur zu meinem gegenwärtigen Syſteme paſst, ſondern daſs ſie auch, wenn man ſie als wahr zuläſst, ein abſoluter und unüberwindlicher Beweis deſſelben iſt. Denn wenn alle Moralität ſich zuletzt auf die Luſt oder Unluſt gründet, welche aus dem Anblicke eines Vortheils oder eines Verluſts entſpringt, der aus unſern eignem oder andrer Charaktern entſtehen kann, ſo müſſen alle Wirkungen der Moralität von eben derſelben Luſt oder Unluſt herrühren, und unter dieſen auch die Leidenſchaften des Stolzes und der Demuth. Das wahre Weſen der Tugend beſteht nach dieſer Hypotheſe darin, daſs ſie Vergnügen hervorbringt, und das wahre Weſen des Laſters

Laſters iſt, daſs es Miſsvergnügen gewährt. Die Tugend und das Laſter müſſen alſo in unſerm Charakter etwas beitragen, Stolz oder Demuth zu erwecken. Was können wir weiter für einen Beweis für das doppelte Verhältniſs der Impreſſionen und der Begriffe verlangen?

Einen eben ſo unbezweifelten Grund können wir auch von der Meinung derer hernehmen, welche behaupten, daſs die Moralität etwas reelles weſentliches und in der Natur ſelbſt gegründetes iſt. Die wahrſcheinlichſte Hypotheſe, welche man bisher vorgebracht hat, den Unterſchied zwiſchen Tugend und Laſter, und den Urſprung der moraliſchen Verbindlichkeiten und Rechte zu erklären, iſt, daſs der Anblick und die Betrachtung gewiſſer Charaktere und Leidenſchaften, vermöge einer urſprünglichen Einrichtung der Natur, ein Miſsvergnügen, und die Betrachtung anderer auf gleiche Weiſe ein Vergnügen erweckt. Die Luſt und Unluſt ſind hier von der Tugend und dem Laſter nicht nur gar nicht zu trennen, ſondern machen ſelbſt ihre eigentliche Natur und ihr wahres Weſen aus. Einen Charakter billigen heiſst eben ſo viel als ein urſprüngliches Wohlbehagen empfinden, ſobald wir ihn uns vorſtellen. Ihn miſsbilligen iſt aber eben ſo viel als bei ihm ein Miſsbehagen empfinden. Wenn alſo Luſt und Unluſt die erſten Urſachen der Tugend und des Laſters ſind, ſo müſſen ſie auch die Urſachen aller ihrer Wirkungen, und folglich auch des

des Stolzes und der Demuth ſeyn, welches eine unvermeidliche Folge dieſer Unterſcheidung iſt.

Aber geſetzt auch, dieſe Hypotheſe der Moralphiloſophie ſollte falſch befunden werden, ſo iſt dennoch einleuchtend, daſs Luſt und Unluſt, wenn ſie auch nicht Urſachen der Tugend und des Laſters ſind, wenigſtens mit ihnen in unzertrennlicher Verknüpfung ſtehen. Ein groſsmüthiger und edler Charakter gewährt uns Vergnügen, wenn wir auch nur flüchtig an ihn denken; und wird jedesmal, wenn er uns vorgeſtellt wird, ſollte es auch nur in einem Gedicht oder in einer Fabel ſeyn, uns angenehme und reizende Empfindungen verurſachen. Auf der andern Seite miſsfallen Grauſamkeit und Verrätherei ſchon vermöge ihrer Natur; und es iſt nicht möglich, uns mit dieſen Eigenſchaften auszuſöhnen, wir mögen ſie in uns ſelbſt, oder in andern antreffen. Tugend bringt alſo allemal ein Vergnügen hervor, das von dem Stolze, der ſie begleitet, verſchieden iſt, und Laſter ein Miſsvergnügen, das mit der Demuth oder mit der Unzufriedenheit darüber, nicht einerlei iſt. So iſt alſo die eine Hypotheſe der Moralität ein unläugbarer Beweis für das vorhergehende Syſtem, und die andere verträgt ſich wenigſtens mit ihr.

Aber Stolz und Demuth entſpringen nicht von dieſen Eigenſchaften des Gemüthes allein, welche nach dem hergebrachten Syſtem der Moraliſten als Theile der moraliſchen Schuldigkeit anzuſehen ſind, ſondern auch von mehrern andern, die mit Luſt

und

und Unluſt in Verknüpfung ſtehen. Nichts ſchmeichelt unſerer Eitelkeit mehr, als das Talent, durch unſern Witz und gute Laune, oder andere Vollkommenheiten, zu gefallen; und nichts iſt uns empfindlicher, als wenn uns Verſuche dieſer Art miſslingen. Niemand iſt noch bisher im Stande geweſen, genau zu ſagen, was der Witz ſey, und zu zeigen, warum eine gewiſſe Reihe von Gedanken mit dieſer Benennung belegt werden müſſe, und eine andre nicht. Wir können nur allein vermittelſt des Geſchmacks darüber entſcheiden, und haben keinen andern Maaſsſtab, nach dem wir unſer Urtheil hierüber einrichten könnten. Aber worinne beſteht nun dieſer Geſchmack, von welchem der wahre und falſche Witz gleichſam ſein Weſen erhalten ſoll, und ohne welchem kein Gedanke auf dieſe Namen Anſpruch machen kann? Es iſt offenbar nichts als eine bloſse Empfindung des Vergnügens bei dem wahren, und des Miſsvergnügens bei dem falſchen Witz; ohne daſs wir im Stande ſind, die Gründe dieſes Vergnügens oder des Miſsvergnügens anzugeben. Die Kraft jene entgegengeſetzten Empfindungen hervorzubringen, iſt alſo eigentlich das Weſen des wahren und falſchen Witzes; und folglich auch die Urſache desjenigen Stolzes und derjenigen Demuth, welche durch ihn entſtehen.

Einige, die an die Sprache der Schulen und der Studirſtube gewöhnt ſind, und welche die menſchliche Natur nie in einem andern Lichte betrachtet haben, als in dem, in welches ſie dieſelbe geſetzt

haben,

haben, mögen ſich vielleicht hier verwundern und den Kopf ſchütteln, wenn ſie mich von einer Tugend reden hören, die Stolz erzeugt, da ſie den Stolz für ein Laſter halten; und von dem Laſter als einem Dinge, das Demuth hervorbringt, welche man ſie für eine Tugend zu halten gelehrt hat. Allein um nicht über Worte zu ſtreiten, ſo erkläre ich hier ein für allemal, daſs ich unter dem Stolze diejenige angenehme Impreſſion verſtehe, welche in der Seele entſteht, wenn das Anſchauen unſerer Tugend, Schönheit, Reichthümer oder Macht, uns mit uns ſelbſt zufrieden macht; und daſs ich unter der Demuth die entgegengeſetzte Impreſſion verſtanden wiſſen will. Es iſt einleuchtend, daſs die erſtere Impreſſion ſo wenig durchgehends laſterhaft, als die letztere tugendhaft iſt. Die ſtrengſte Moralität verſtattet, ſich dem Vergnügen bei der Betrachtung einer groſsmüthigen Handlung zu überlaſſen; und niemand hält es für eine Tugend, wenn man fruchtloſe Gewiſſensbiſſe empfindet, wenn man ſich an vergangene ſchlechte oder niederträchtige Streiche erinnert. Laſst uns alſo dieſe Impreſſionen an und für ſich betrachtet unterſuchen, und ohne uns jetzt um ihren ſittlichen Werth oder Unwerth zu bekümmern, ihren Urſachen nachforſchen, ſie mögen in der Seele oder im Körper liegen.

Achter Abſchnitt.

Von der Schönheit und Häſslichkeit.

Wir mögen nun den Körper als einen Theil von uns betrachten, oder denen Philoſophen beiſtimmen, welche ihn als etwas Aeuſserliches anſehen, ſo muſs man doch in beiden Fällen geſtehen, daſs er nahe genug mit uns verknüpft ſey, um eins jener doppelten Verhältniſſe zu bilden, wovon ich vorher behauptet habe, daſs ſie nothwendig zu den Urſachen des Stolzes und der Demuth gehören. Wenn wir daher das andere Verhältniſs der Impreſſionen auffinden könnten, um es mit dem Verhältniſſe der Begriffe zu verbinden, ſo können wir mit Gewiſsheit eine von dieſen Leidenſchaften erwarten, je nachdem die Impreſſion angenehm oder unangenehm iſt. Nun giebt uns Schönheit aller Art eine gewiſſe eigenthümliche Luſt und Vergnügen; ſo wie Häſslichkeit Unluſt erweckt, wo wir ſie auch antreffen mögen, ſie mag ſich in einem lebendigen oder lebloſen Dinge befinden. Wenn daher die Schönheit oder die Häſslichkeit in unſerm eigenen Körper iſt, ſo muſs dieſes Vergnügen oder Miſsvergnügen in Stolz oder Demuth verwandelt werden, da in dieſem Falle alle Umſtände da ſind, die erfodert werden, einen vollkommnen Uebergang der Impreſſionen und der Begriffe zu erzeugen. Dieſe entgegengeſetzten Empfindungen ſtehen mit den entgegengeſetzten Leidenſchaften im Verhält-

niſſe.

niſſe. Die Schönheit oder Häſslichkeit iſt nahe mit dem Selbſt, dem Objekte beider Leidenſchaften, verwandt. Kein Wunder alſo, wenn unſre Schönheit ein Objekt des Stolzes, und unſre Häſslichkeit ein Objekt der Demuth wird.

Allein dieſe Wirkung der perſönlichen und körperlichen Eigenſchaften iſt nicht nur dadurch ein Beweis für das gegenwärtige Syſtem, daſs ſie zeigt, daſs die Leidenſchaften in dieſem Falle nicht ohne alle die Umſtände, welche ich gefodert habe, entſtehen, ſondern kann auch noch als ein ſtärkerer und überzeugenderer Grund gebraucht werden. Wenn wir alle die Hypotheſen betrachten, welche die Philoſophie und der gemeine Verſtand erſonnen hat, den Unterſchied zwiſchen Schönheit und Häſslichkeit zu erklären, ſo werden wir finden, daſs ſie ſich alle in folgende auflöſen, daſs die Schönheit eine ſolche Ordnung und Verbindung der Theile ſey, welche entweder vermöge der urſprünglichen Einrichtung unſrer Natur, oder vermöge der Gewohnheit, oder der Kaprice, geſchickt iſt, Luſt und Selbſtzufriedenheit in der Seele zu erzeugen. Dieſes iſt das unterſcheidende Merkmal der Schönheit, welches den ganzen Unterſchied zwiſchen ihr und der Häſslichkeit ausmacht, deren natürliches Beſtreben dahin geht, Unluſt hervorzubringen. Vergnügen und Miſsvergnügen ſind alſo nicht nur nothwendige Gefährten der Schönheit und Häſslichkeit, ſondern machen auch ihr eigentliches Weſen aus.

Und

Und in der That, wenn wir erwägen, daſs ein groſſer Theil der Schönheit, die wir entweder an Thieren oder an andern Dingen bewundern, von dem Begriffe der Bequemlichkeit und des Nutzens herrührt, ſo werden wir kein Bedenken finden, dieſer Meinung Beifall zu geben. In dem einen Thiere iſt diejenige Geſtalt, welche von Stärke zeigt, ſchön; und in einem andern diejenige, welche ein Zeichen der Behendigkeit iſt. Die Ordnung und Bequemlichkeit eines Hauſes ſind nicht minder weſentliche Stücke ſeiner Schönheit, als ſeine bloſse Figur und äuſseres Anſehen. Auf gleiche Art erfodern die Regeln der Baukunſt, daſs der oberſte Theil eines Pfeilers dünner ſey, als ſein Fuſs, und dieſes darum, weil eine ſolche Figur uns den Begriff der Sicherheit zuführt, welcher angenehm iſt; die entgegengeſetzte Geſtalt würde in uns Furcht der Gefahr erzeugen, welche unangenehm iſt. Wir können eben ſowohl aus unzähligen Beiſpielen dieſer Art, als aus der Betrachtung, daſs Schönheit ſo wenig wie der Witz deſinirt werden kann, ſondern blos durch Geſchmack oder Empfindung entſchieden wird, den Schluſs ziehen, daſs Schönheit nichts als eine Form iſt, die Vergnügen erzeugt, ſo wie Häſslichkeit eine Struktur der Theile, welche Misvergnügen herbeiführt; und da die Kraft, Luſt und Unluſt zu erzeugen, auf dieſe Art das Weſen der Schönheit und Häſslichkeit ausmacht, ſo müſſen alle Wirkungen dieſer Eigenſchaften von der Empfindung abgeleitet werden; und unter dieſen auch Stolz

und

und Demuth, welche unter allen ihren Wirkungen die gewöhnlichſten und merkwürdigſten ſind.

Dieſen Grund halte ich für richtig und entſcheidend; aber um der gegenwärtigen Schluſsfolge noch mehr Gewicht zu geben, ſo laſst uns einmal einen Augenblick annehmen, er wäre falſch, und ſehen, was daraus folgen wird. Nun iſt es gewiſs, daſs wenn die Kraft, Luſt und Unluſt zu erzeugen, auch nicht das Weſen der Schönheit und Häſslichkeit ausmacht, die Empfindungen doch wenigſtens von den Eigenſchaften gar nicht getrennt werden können, und daſs es ſogar ſchwer iſt, ſie auch nur in der Betrachtung abzuſondern. Es iſt aber der phyſiſchen und moraliſchen Schönheit, (welche beide Urſachen des Stolzes ſeyn können,) nichts weiter gemein, als dieſe Kraft Vergnügen zu erzeugen; und da eine gemeinſchaftliche Wirkung allemal eine gemeinſchaftliche Urſache vorausſetzt, ſo iſt offenbar, daſs das Vergnügen in beiden Fällen die reelle und einflieſsende Urſach der Leidenſchaft ſeyn müſſe. Ferner iſt zwiſchen der Schönheit unſres Körpers und der Schönheit äuſserer und fremder Objekte kein origineller Unterſchied mehr anzutreffen, als daſs die eine mit uns in einem nähern Verhältniſſe ſteht, welches der andern fehlt. Dieſer weſentliche Unterſchied muſs alſo auch die Urſache aller ihrer übrigen Unterſchiede ſeyn, und alſo auch ihres verſchiedenen Einfluſſes auf die Leidenſchaft des Stolzes, welche durch die Schönheit unſrer Perſon rege wird,

wird, bei der Schönheit fremder und äuſserer Dinge aber, nicht im mindeſten zum Vorſcheine kömmt. Vergleicht man alſo dieſe zwei Schlüſſe zuſammen, ſo findet man, daſs ſie das vorhergehende Syſtem beſtätigen, nemlich daſs das Vergnügen als eine verknüpfte oder ähnliche Impreſſion, wenn es mit einem im Verhältniſſe ſtehenden Objekte verbunden wird, durch einen natürlichen Uebergang Stolz erzeugt; und das Gegentheil davon Demuth. Dieſes Syſtem wird alſo ſchon durch die Erfahrung hinlänglich beſtätigt, ob wir gleich noch lange nicht alle unſre Gründe erſchöpft haben.

Nicht die Schönheit des Körpers allein bringt Stolz hervor, ſondern auch ſeine Feſtigkeit und Stärke. Feſtigkeit iſt eine Art von Kraft; und daher kann die Begierde in der Leibesſtärke einen Vorzug zu haben, als eine Unterart der Ehrbegierde angeſehen werden. Um deswillen wird man das gegenwärtige Phänomen zur Erklärung dieſer Leidenſchaft hinreichend verſtehen.

Was alle die übrigen körperlichen Vollkommenheiten anbetrifft, ſo iſt im Allgemeinen zu bemerken, daſs alles, was in uns entweder nützlich oder ſchön, oder bewundernswürdig iſt, ein Gegenſtand des Stolzes und deſſen Gegentheil ein Gegenſtand der Demuth iſt. Nun iſt bekannt, daſs alle nützliche, ſchöne oder bewundernswürdige Dinge nur dieſes und nichts anders mit einander gemein haben, daſs ſie eine beſondere angenehme Empfindung hervorbringen. Die angenehme Empfindung nebſt

nebſt dem Verhältniſſe zu dem Selbſt muſs alſo die Urſache der Leidenſchaft ſeyn.

Wenn man es gleich unentſchieden läſst, ob nicht etwa die Schönheit an ſich etwas Reales, von dem Vermögen Vergnügen hervorzubringen verſchiedenes ſey; ſo kann doch das nie beſtritten werden, daſs da die Verwunderung nichts iſt, als ein Vergnügen, das von einem neuen Gegenſtande entſpringt, ſie eigentlich zu reden, keine Beſchaffenheit in einem Objekte, ſondern eine bloſse Leidenſchaft oder Impreſſion in der Seele ſey. Der Stolz muſs alſo nach einem natürlichen Uebergange von dieſer Impreſſion herkommen. Und er entſpringt ſo natürlich, daſs nichts in uns oder uns vorzüglich angehöriges genannt werden kann, das Bewunderung erweckt, welches nicht auch zu gleicher Zeit die andere Leidenſchaft hervorbrächte. So thun wir uns etwas zu gute auf die wunderbaren Abentheuer, die wir beſtanden, auf die Art, wie wir ihnen entgangen ſind, und auf die Gefahren, denen wir dabei ausgeſetzt waren. Daher der Urſprung der gewöhnlichen Lügen, wo die Menſchen ohne weitere Abſicht, blos aus Eitelkeit eine Menge auſserordentlicher Begebenheiten zuſammenhäufen, die entweder Erdichtungen ihres eigenen Gehirns ſind, oder doch, wenn ſie Wahrheit enthalten, gar nicht mit ihnen in Verbindung ſtehen. Ihr fruchtbarer Erfindungsgeiſt ſchmückt ſie mit vielen und mannichfaltigen Aventüren aus; und wem das Talent der Erfindung fehlt, ſucht ſich ſolche, die er

von

von andern gehört hat, zuzueignen, um nur ſeine Eitelkeit zu befriedigen.

In dieſer Erſcheinung liegen zwei ſeltſame Erfahrungen, die verglichen nach den bekannten Regeln, nach denen man Urſachen und Wirkungen in der Anatomie, Phyſik und andern Wiſſenſchaften beurtheilt, einen unleugbaren Beweis für den Einfluſs der doppelten oberwähnten Verhältniſſe abgeben können. Durch die eine Erfahrung lernen wir, daſs ein Ding blos durch die Dazwiſchenkunft der angenehmen Empfindung Stolz erzeugt; und dieſes deshalb, weil die Eigenſchaft, welche den Stolz hervorbringt, im Grunde nichts iſt, als das Vermögen, Vergnügen hervorzubringen. Durch die andre Erfahrung finden wir, daſs das Vergnügen den Stolz nur durch einen Uebergang zu den damit verknüpften Begriffen erzeugt; weil die Leidenſchaft augenblicklich zerſtört iſt, ſobald dieſes Verhältniſs weggeſchaft wird. Eine wunderbare Begebenheit, in die wir ſelbſt verwickelt waren, iſt mit uns in einem Verhältniſs, und um deswillen erzeugt ſie Stolz: aber die Avantüren anderer können, weil dieſes Verhältniſs der Begriffe fehlt, wenn ſie gleich Vergnügen verurſachen mögen, nie dieſe Leidenſchaft erregen. Was kann man alſo noch für einen Beweis für mein Syſtem verlangen?

In Anſehung unſrer körperlichen Eigenſchaften kann man gegen dieſes Syſtem nur einen Einwurf machen; welcher iſt, daſs die Menſchen doch gemeiniglich nie ſtolz auf ihre Geſundheit ſind,

und ſich nie wegen ihrer Krankheit klein oder verächtlich vorkommen. Allein wenn man die zweite und vierte Einſchränkung erwägt, die ich meinem Syſteme beigefügt habe, ſo wird man dieſen Einwurf leicht ſelbſt heben können. Dort wurde bemerkt, daſs kein Objekt jemals Stolz oder Unmuth hervorbringt, wenn es nicht eine eigenthümliche Beziehung zu uns ſelbſt, und etwas Auszeichnendes an ſich hat, ſo daſs jede Urſach dieſer Leidenſchaft gewiſſermaſsen beſtändig ſeyn und eine gewiſſe Proportion zu der Dauer unſers Selbſt, das ihr Objekt iſt, beobachten muſs. Da nun Geſundheit und Krankheit bei allen Menſchen unaufhörlich wechſeln, und niemand eins von beiden ganz allein unabänderlich gewiſs beſitzt, ſo ſind dieſe zufälligen, glücklichen und unglücklichen Ereigniſſe gleichſam von uns abgeſondert, und werden nie mit unſerm Weſen und Daſeyn in einer nothwendigen Verknüpfung gedacht. Daſs dieſes ſich wirklich ſo verhält, kann man recht deutlich daraus abnehmen, daſs eine Krankheit ſogleich ein Objekt der Demuth wird, wenn ſie ſich in unſern Körper ſo feſtgeſetzt hat, daſs uns alle Hofnung zur Wiedergeneſung abgeſchnitten wird; dieſes ſieht man an alten Leuten, die nichts mehr niederſchlägt, als die Betrachtung ihres Alters und ihrer Schwachheiten. Sie bemühen ſich ſo lange als möglich ihre Blindheit und Taubheit, ihre Flüſſe und Gichtzufälle zu verbergen; und geſtehen ſie nie ohne Widerwillen und unangenehme Empfindung. Und ob

ob ſich gleich junge Leute nicht eines jeden Kopfwehes, oder einer jeden Verkältung ſchämen, ſo kann doch den menſchlichen Stolz nichts mehr demüthigen, und uns eine ſo geringe Meinung von unſrer Natur beibringen, als die Betrachtung, daſs wir jedem Augenblick unſers Lebens dergleichen Schwachheiten unterworfen ſind. Dieſes beweiſt hinlänglich, daſs körperliche Schmerzen und Krankheiten an ſich eigentliche Urſachen der Demuth ſind; obgleich die Gewohnheit jedes Ding mehr vergleichungsweiſe als nach ſeinem innern Werth zu ſchätzen, macht, daſs wir dieſe unglücklichen Zufälle überſehen, weil wir finden, daſs ſie jedermann begegnen, und verurſacht, daſs wir uns einen Begriff von unſerm Verdienſt und Charakter machen, der ganz unabhängig von ihnen iſt.

Wir ſchämen uns ſolcher Krankheiten, welche auf andre eine ſchlimme Wirkung haben, und ihnen entweder gefährlich oder unangenehm ſind; zum Exempel der Epilepſie, weil ſie die Anweſenden in Schrecken ſetzt: der Krätze, weil ſie anſteckt: eines Kropfs, weil er ſich gemeiniglich fortpflanzt. Die Menſchen ziehen allemal die Empfindungen anderer bei ihren Urtheilen über ſich, mit in Erwägung. Dieſes erhellet aus einigen der vorhergehenden Raiſonnements, und wird aus dem Folgenden noch offenbarer und vollſtändiger erwieſen werden.

Neunter Abſchnitt.

Von den äuſſerlichen vortheilhaften und nachtheiligen Umſtänden.

Obgleich der Stolz und die Demuth, vornemlich und unmittelbar von denen Eigenſchaften unſerer Seele und unſers Körpers herrühren, welche das Selbſt ausmachen, ſo lehrt doch die Erfahrung, daſs es viele andere Dinge giebt, welche Urſachen dieſer Leidenſchaften werden, und daſs die urſprünglichen von der Mannigfaltigkeit der fremden und äuſſern gewiſſermaſsen verdunkelt und verſchlungen werden. Wir ſetzen in Häuſer, Gärten, Equipage u. ſ. w. eben ſowohl eine Eitelkeit, als in perſönliche Verdienſte und Vollkommenheiten; und wiewohl dieſe äuſsern Gegenſtände des Glücks an ſich von der Perſon weit entfernt ſind, ſo haben ſie doch einen beträchtlichen Einfluſs auf eine Leidenſchaft, welche ſie zu ihrem letzten Objekte hat. Dieſes geſchiehet, wenn die äuſsern Dinge in ein beſonderes nahes Verhältniſs mit unſerm Selbſt kommen, und mit uns aſſociirt oder verknüpft werden. Ein ſchöner Fiſch im Ocean, ein Thier in der Wüſte, und überhaupt ein jedes Ding, das uns weder angehört, noch ſonſt eine Beziehung auf uns hat, hat auf unſre Eitelkeit gar keinen Einfluſs, mit ſo auſserordentlichen Eigenſchaften es auch begabt ſeyn und ſo einen groſsen Grad der Verwunderung und des Erſtaunens es auch durch ſeine Natur verurſa-

urſachen mag. Es muſs allemal auf eine gewiſſe Art mit uns verbunden ſeyn, wenn es unſern Stolz erregen ſoll. Sein Begriff muſs gleichſam an dem Begriffe unſers Selbſt hängen und der Uebergang von dem Einen zum Andern muſs leicht und natürlich ſeyn.

Aber hier iſt nun merkwürdig, daſs das Verhältniſs der Aehnlichkeit ſelten ein Grund des Stolzes oder der Demuth iſt, ob es gleich eben ſo wie die Angrenzung und urſachliche Verknüpfung auf das Gemüth wirkt, und uns von einem Begriffe zum andern führt. Wenn wir einer Perſon in einigen ſchätzbaren Stücken ſeines Charakters ähnlich ſind, ſo müſſen wir einen gewiſſen Grad von der Eigenſchaft beſitzen, in welchem wir ihr ähnlich ſind; und dann ſchauen wir dieſe Eigenſchaft lieber unmittelbar in uns ſelbſt an, als mittelbar in einer andern Perſon, wenn wir in dieſelbe einen Grad von Eitelkeit ſetzen wollen. Ob alſo gleich eine Aehnlichkeit die gelegentliche Urſache dieſer Leidenſchaft ſeyn mag, indem dadurch der Begriff unſers Selbſt deſto vortheilhafter erſcheint, ſo bleibt der Blick zuletzt doch bei dem Selbſt ſtehen, und die Leidenſchaft findet hier ihre letzte und endliche Urſache.

Zwar giebt es einige Beiſpiele, wo ſich Menſchen etwas einbilden, wenn ſie einem groſsen Manne in ſeinem Geſichte, Geſtalt, äuſserm Betragen, oder andern kleinen Umſtänden, die wenig oder nichts zu ſeiner Gröſse beitragen, ähnlich ſind; aber

es

es erſtreckt ſich dieſes, wie man leicht geſtehen wird, nicht weit, und bringt keinen beträchtlichen Grad von dieſen Leidenſchaften hervor. Dieſes erkläre ich folgendergeſtalt. Wir können niemals eine Eitelkeit darin ſetzen, einer Perſon in Kleinigkeiten ähnlich zu ſeyn, wenn ſie nicht ſehr glänzende Vorzüge hat, die uns mit Achtung und Ehrfurcht gegen ſie erfüllen. Dieſe Vorzüge ſind daher eigentlich zu reden, allein die Urſachen unſrer Eitelkeit, weil ſie auf unſer Selbſt eine gewiſſe Beziehung haben. Was iſt nun dieſes aber für eine Art der Beziehung? ſie ſind Theile von der Perſon, welche wir ſchätzen, und folglich auch mit jenen Kleinigkeiten verknüpft, die nach der Vorausſetzung auch Theile von ihnen waren. Dieſe Kleinigkeiten ſind nun wiederum mit den ähnlichen Eigenſchaften in uns verknüpft; und dieſe Eigenſchaften in uns als Theile, ſind mit dem Ganzen verknüpft; und ſo entſteht alſo eine Kette von verſchiedenen Gliedern zwiſchen unſerm Selbſt, und den glänzenden Eigenſchaften der Perſon, mit der wir eine Aehnlichkeit haben. Allein da eine ſo groſse Menge von Verhältniſſen die Verknüpfung erſt rege machen muſs; ſo iſt augenſcheinlich, daſs die Seele bei ihrem Uebergange von den groſsen Eigenſchaften zu den kleinen, vermöge des Kontraſts, die Geringfügigkeit der Letztern deſto beſſer wahrnehmen, und ſich deshalb der Vergleichung und der Aehnlichkeit gewiſſermaſsen ſchämen muſs.

Da-

Daher iſt das Verhältniſs der Kontiguität oder der Kauſalität zwiſchen der Urſach und dem Objekte des Stolzes und der Demuth allein erfoderlich, dieſe Leidenſchaften zu erzeugen; und dieſe Verhältniſſe ſind nichts anders als Beſchaffenheiten, wodurch die Einbildungskraft von einem Begriffe zum andern geleitet wird. Laſſet uns nun erwägen, was dieſe möglicherweiſe für Wirkungen auf das Gemüth haben können, und wodurch ſie zur Erzeugung der Leidenſchaften ſo nothwendig werden. Es iſt gewiſs, daſs die Aſſociation der Begriffe auf eine ſo ſtille und unmerkliche Art wirkt, daſs wir es kaum gewahr werden, und ſie mehr durch ihre Wirkungen, als durch unmittelbares Gefühl oder Vorſtellungen entdecken. Sie bringt keine Gemüthsbewegungen, keine neuen Impreſſionen irgend einer Art hervor, ſondern verändert und verſetzt blos diejenigen Begriffe, welche ſchon vorher im Gemüthe waren, und die es gelegentlich hervorrufen konnte. Hieraus ſowohl, als auch aus unbezweifelter Erfahrung, müſſen wir den Schluſs ziehen, daſs eine Aſſociation der Begriffe, ſo nothwendig ſie übrigens auch ſeyn mag, allein nicht hinreichend iſt, eine Leidenſchaft zu erwecken.

Es iſt alſo klar, daſs, wenn das Gemüth bei der Erſcheinung eines im Verhältniſſe ſtehenden Objekts die Leidenſchaft des Stolzes oder der Demuth fühlt, auſser dem Verhältniſſe oder dem Uebergange im Denkvermögen, noch eine Gemüthsbewegung oder urſprüngliche Impreſſion durch einen andern Grund

Grund hervorgebracht wird. Die Frage iſt, ob die zuerſt hervorgebrachte Gemüthsbewegung die Leidenſchaft ſelbſt, oder eine andere mit ihr verknüpfte Impreſſion ſey? Dieſe Frage iſt nun bald entſchieden. Denn alle übrige Gründe nicht gerechnet, die hier in Menge da ſind, ſo beantwortet ſie ſich ſchon daraus ganz deutlich, weil das Verhältniſs der Begriffe, wovon die Erfahrung lehrt, daſs es ein ſo nothwendiger Umſtand zur Hervorbringung der Leidenſchaft ſey, ganz überflüſſig ſeyn würde, wenn es nicht dazu diente, das Verhältniſs der Gemüthsbewegungen zu unterſtützen, und den Uebergang von der einen Impreſſion zu der andern zu erleichtern. Wenn die Natur die Leidenſchaft des Stolzes oder der Demuth unmittelbar hervorbrächte, ſo würde ſie für ſich allein ſchon hinreichend ſeyn, und keine weitere Mitwirkung oder Zuwachs von einer andern Gemüthsbewegung verlangen. Aber wenn man annimmt, daſs die erſte Veränderung blos mit dem Stolze oder mit der Demuth im Verhältniſſe ſteht, ſo ſieht man leicht, zu welchem Zwecke das Verhältniſs der Objekte dienen könne, und wie die zwei verſchiedenen Aſſociationen der Impreſſionen und Begriffe durch Vereinigung ihrer Kräfte einander in ihren Wirkungen unterſtützen können. Dieſes läſst ſich nicht nur leicht denken, ſondern ich getraue mir auch zu behaupten, daſs es die einzige Art und Weiſe iſt, wie wir uns dieſe Sache denken können. Ein leichter Uebergang der Begriffe, der von ſelbſt keine Gemüthsbewegung erzeugt,

erzeugt, kann zu den Leidenſchaften nie nothwendig, oder auch nur dienlich ſeyn, als nur dadurch, daſs er den Uebergang zwiſchen einigen verknüpften Impreſſionen befördert. Nicht zu gedenken, daſs ein und daſſelbige Ding einen gröſsern oder kleinern Grad des Stolzes erzeugt, nicht nur nach Proportion des Zu- und Abnehmens ſeiner Qualitäten, ſondern auch nach der Nähe oder Weite des Verhältniſſes; welches ein offenbarer Beweis für den Uebergang der Leidenſchaften nach dem Verhältniſſe der Begriffe iſt; indem eine jede Veränderung in dieſem Verhältniſſe auch eine gleichmäſsige Veränderung in den Leidenſchaften hervorbringt. So iſt alſo der eine Theil des vorhergehenden Syſtems, welcher die Verhältniſſe der Begriffe betrifft, ein hinreichender Beweis des andern, der das Verhältniſs der Impreſſionen angeht; und beides iſt ſo augenſcheinlich auf die Erfahrung gegründet, daſs es Zeitverluſt ſeyn würde, wenn man ſich bemühen wollte, es noch ausführlicher zu beweiſen.

Einzelne Beiſpiele werden die Sache noch einleuchtender machen. Die Menſchen bilden ſich etwas ein auf ihr Vaterland, ihre Provinz, ihre Stadt u. ſ. w. Hier bringt der Begriff der Schönheit offenbar Vergnügen hervor. Dieſes Vergnügen ſteht mit dem Stolze im Verhältniſſe. Das Objekt oder die Urſache dieſes Vergnügens iſt nach der Vorausſetzung mit dem Selbſt, oder dem Objekte des Stolzes verknüpft. Und durch dieſes doppelte Verhält-

niſs

niſs der Impreſſionen und der Begriffe geſchieht der Uebergang von der einen Impreſſion zur andern.

Die Menſchen ſind ſogar eitel auf die Temperatur des Klimas, in welchem ſie gebohren ſind; auf die Fruchtbarkeit ihres väterlichen Bodens; auf die Güte der Weine, Früchte, oder anderer Viktualien ihres Landes; auf das Sanfte oder Starke in ihrer Sprache, und auf andre Umſtände dieſer Art. Dieſe Dinge haben offenbar eine Beziehung auf das Vergnügen der Sinne, und werden urſprünglich als angenehm für das Gefühl, den Geſchmack oder das Gehör betrachtet. Wie könnten ſie nun wohl anders Objekte des Stolzes werden, als durch den oben erklärten Uebergang? Einige zeigen eine Eitelkeit von ganz entgegengeſetzter Art, und verachten recht abſichtlich ihr eignes Vaterland, in Vergleichung mit andern, durch welche ſie gereiſt ſind. Dieſe Leute finden, wenn ſie zu Hauſe von ihren Landsleuten umgeben ſind, daſs die genaue Verbindung zwiſchen ihnen und ihrer eigenen Nation ſo vielen gemein iſt, daſs ſie gar keinen Vorzug darin finden können; dahingegen ihre entfernte Verbindung mit einem fremden Lande, in welches ſie dadurch mit ihm gekommen ſind, daſs ſie es geſehen und darin gelebt haben, durch die Betrachtung ein gröſseres Gewicht enthält, daſs wenige dieſen Vorzug mit ihnen gemein haben. Aus dieſem Grunde bewundern ſie allenthalben die Schönheit, Nützlichkeit und Seltenheit deſſen, was auſser ihrem Lande iſt, und erheben es über das, was ſie zu Hauſe antreffen.

Da

Da wir uns auf ein Land, ein Klima, oder ein anderes lebloſes Ding, welches auf uns eine Beziehung hat, etwas einbilden können, ſo iſt es kein Wunder, daſs unſre Eitelkeit durch die Eigenſchaften ſolcher Gegenſtände erregt wird, die durch das Blut oder die Freundſchaft mit uns verknüpft ſind. Demnach finden wir, daſs gerade die Eigenſchaften, welche, wenn ſie in uns ſelbſt ſind, Stolz erzeugen, dieſelbige Leidenſchaft in einem geringern Grade hervorbringen, wenn ſie in Perſonen, die uns nahe angehen, entdeckt werden. Schönheit, Geſchicklichkeit, Verdienſt, Anſehen und Ehrenſtellen ſeiner Verwandten, entwickelt der Stolze auf das ſorgfältigſte, und ſie machen die beträchtlichſten Quellen ſeiner Eitelkeit aus.

So wie wir uns auf unſre eignen Reichthümer etwas einbilden, ſo verlangen wir auch, zur Befriedigung unſerer Eitelkeit, daſs ein jeder, der mit uns in einiger nahen Verknüpfung ſteht, ebenfalls reich ſeyn ſoll, und ſchämen uns dererjenigen unſerer Freunde und Verwandte, welche geringen Standes oder arm ſind. Daher entfernen wir den Armen von uns, ſo weit als nur immer möglich; und da wir doch die Armuth bei einigen entfernten Seitenverwandten nicht verhindern können, unſre Vorfahren aber für unſre nächſten Verwandten gehalten werden; ſo will ein jeder gern von einer guten Familie und von einer langen Reihe reicher und angeſehener Ahnen entſtanden ſeyn.

Ich

Ich habe oft die Bemerkung gemacht, daſs diejenigen, welche ſich des Alters ihrer Familie rühmen, ſich ſehr freuen, wenn ſie erzählen können, daſs ihre Vorfahren ſeit vielen Generationen ununterbrochene Eigenthümer deſſelbigen Stücks Landes geweſen ſind, und daſs ihre Familie nie ihre Beſitzungen geändert hat, oder daſs ſie nie in eine andre Provinz oder Diſtrikt verpflanzt worden iſt. Ich habe ferner bemerkt, daſs ihre Eitelkeit noch mehr Nahrung erhält, wenn ſie ſich rühmen können, daſs dieſe Güter durch eine bloſse männliche Abſtammung zu ihnen gekommen, und daſs die Ehrenſtellen und die Glücksumſtände nie durch eine weibliche Branche fortgepflanzt ſind. Laſst uns einen Verſuch machen, dieſe Erſcheinungen nach dem vorhergehenden Syſteme zu erklären.

Wenn ſich jemand des Alters ſeiner Familie rühmt, ſo ſieht ein jeder, daſs der Grund ſeiner Eitelkeit nicht blos die Länge der Zeit und die Zahl der Vorfahren iſt, ſondern vornehmlich ihre Reichthümer und ihr Anſehen, welche wegen ſeiner Verwandtſchaft mit ihnen auch einen Glanz auf ihn ſelbſt werfen ſollen. Erſtlich betrachtet er dieſe Objekte; wird von ihnen auf eine angenehme Art afficirt; kehrt dann durch die Verknüpfung der Eltern und des Kindes zurück zu ſich ſelbſt, und wird mit der Leidenſchaft des Stolzes, vermittelſt des doppelten Verhältniſſes der Impreſſionen und Begriffe, erfüllt. Da nun die Leidenſchaft von dieſen Verhältniſſen abhängt, ſo muſs alles, was die Verhält-

hältniſſe enger macht, die Leidenſchaft ſtärken und vergröſsern, und alles, was die Verhältniſſe ſchwächt oder erweitert, muſs auch die Leidenſchaft verringern. Nun iſt es gewiſs, daſs die Identität der Beſitzung das Verhältniſs der Begriffe, das von Blut und den Verwandten entſpringt, ſtärker macht, und die Phantaſie mit gröſserer Leichtigkeit von einer Generation zur andern, von den entfernteſten Vorfahren zu ihren Nachkommen führt, welche ihre Erben und ihre Abkömmlinge ſind. Durch dieſe Leichtigkeit geht die Impreſſion in ihrer ganzen Stärke über, und erregt einen gröſsern Grad von Stolz und Eitelkeit.

Mit der Ueberlieferung der Ehrenſtellen und der Güter durch eine Reihe männlicher Glieder, ohne daſs ein weibliches dazwiſchen iſt, iſt es derſelbe Fall. Es iſt eine Eigenthümlichkeit der menſchlichen Natur, welche wir künftig *) noch näher betrachten werden, daſs die Einbildungskraft ſich gern an das Wichtige und Beträchtliche hält; und wenn ihr zwei Dinge vorgehalten werden, ein unbedeutendes und groſses, ſo verläſst ſie gewöhnlich das erſte und beſchäftiget ſich allein mit dem letztern. Da nun in dem Eheſtande das männliche Geſchlecht vor dem weiblichen den Vorzug hat, ſo zieht der Mann unſre Aufmerkſamkeit zuerſt auf ſich; und wir mögen ihn nun unmittelbar betrachten, oder durch eine Reihe mit ihm verbundener Objekte zu ihm gelangen, ſo bleibt der Gedanke bei ihm

*) S. Th. 2. Abſchn. 2.

ihm allemal mit gröſserm Vergnügen ſtehen, und kömmt mit gröſserer Leichtigkeit zu ihm, als zur Frau. Es iſt leicht zu ſehen, daſs dieſe Eigenſchaft das Verhältniſs des Kindes zum Vater ſtärken, und das zur Mutter ſchwächen muſs. Denn da alle Verhältniſſe nichts ſind, als ein Beſtreben von einem Begriffe zum andern überzugehen, ſo muſs alles, was dieſes Beſtreben gröſser macht, auch dem Verhältniſſe mehr Feſtigkeit geben; und da wir ein gröſseres Beſtreben haben, von dem Begriffe der Kinder zu dem Begriffe des Vaters, als zu dem Begriffe der Mutter überzugehen, ſo ſehen wir das erſte Verhältniſs als enger und wichtiger an, als das letztere. Darum führen die Kinder gemeiniglich ihres Vaters Namen, und man ſchätzt ihre Geburt nach ſeiner Familie entweder vornehm oder gering. Und wenn gleich die Mutter mehr Geiſt und Verſtand hat als der Vater, welches gar oft der Fall iſt, ſo behält die allgemeine Regel nach der oben erklärten Theorie, der Ausnahme ungeachtet, dennoch die Oberhand. Ja wenn auch der Vorzug irgend einer Art ſo groſs iſt, oder wenn andre Gründe machen, daſs die Kinder lieber die Familie ihrer Mutter, als ihres Vaters nennen, ſo behält die allgemeine Regel dennoch eine Kraft, ſie ſchwächt das Verhältniſs und macht eine Art von Lücke oder Bruch in der Reihe der Vorfahren. Die Einbildungskraft läuft nicht mit Leichtigkeit an ihnen hin, ſie kann die Ehre und das Anſehen der Ahnen nicht ſo ungezwungen zu der Nachkommenſchaft gleiches

Na-

Namens und gleicher Familie übertragen, als wenn der Uebergang den allgemeinen Regeln gemäſs, von Vater zu Vater, oder von Bruder zu Bruder ginge.

Zehnter Abſchnitt.

Vom Eigenthum und Reichthümern.

Das Verhältniſs, welches für das engſte gehalten wird, und das unter allen die Leidenſchaft des Stolzes am gewöhnlichſten erzeugt, iſt das Verhältniſs des Eigenthums. Dieſes vollſtändig zu entwickeln iſt unmöglich, bevor ich nicht von der Gerechtigkeit und andern moraliſchen Tugenden zugleich handeln kann. Indeſſen iſt es zu unſerm gegenwärtigen Vorhaben genug, zu bemerken, daſs das Eigenthum ein ſolches Verhältniſs zwiſchen einer Perſon und einer Sache ſey, wodurch der freie Gebrauch und Beſitz derſelben ihm allein verſtattet, und jedem andern unterſagt iſt, jedoch unter der Einſchränkung, daſs er die Geſetze der Gerechtigkeit und Billigkeit dabei beobachten muſs. Wenn alſo die Gerechtigkeit eine Tugend iſt, die einen natürlichen und urſprünglichen Einfluſs auf das Gemüth hat, ſo kann das Eigenthum als eine beſondere Art der Kauſſalität *) angeſehen werden; wir mögen

*) Daſs Eigenthum eine Art von Verhältniſs ſey, das eine Verknüpfung zwiſchen der Perſon und dem

gen nun auf die Freiheit ſehen, die es dem Eigenthümer ertheilt, mit dem Objekte nach Gefallen zu verfahren, oder auf die Vortheile, welche er davon zieht. Es ändert in der Sache nichts, wenn man nach dem Syſteme gewiſſer Philoſophen die Gerechtig-

dem Objekte hervorbringt, iſt für ſich klar. Der Anblick eines Ackers führt meine Einbildungskraft leicht und natürlich zu dem Begriffe deſſen, dem er gehört. Nun iſt die Frage, wie ſich dieſes Verhältniſs in eines der drei einzigen von uns feſtgeſetzten Grundverhältniſſe, nemlich Kauſſalität, Kontiguität, und Aehnlichkeit auflöſen läſst. Nun heiſst der Eigenthümer eines Dinges ſeyn eben ſo viel als die einzige Perſon ſeyn, welche vermöge der Geſetze der Geſellſchaft, das Recht hat, nach ſeiner Willkühr darüber zu diſponiren, und den Nutzen davon zu genieſsen. Dieſes Recht hat alſo wenigſtens das Beſtreben, der Perſon den Gebrauch davon zu verſchaffen; und gewöhnlich verſchafft es ihm dieſen Vortheil wirklich. Denn Rechte, die gar keinen Einfluſs hätten, und nie ausgeübt werden können, ſind gar keine Rechte. Nun bringt eine Perſon, die über ein Ding diſponirt, und Vortheile davon zieht, in demſelben Wirkungen hervor oder kann doch auf das Ding wirken, und von dem Dinge wird auch auf die Perſon gewirkt. Das Eigenthum iſt alſo eine Art von Kauſſalverhältniſs. Es macht die Perſon fähig Veränderungen in dem Dinge hervorzubringen und ſetzt voraus, daſs ſein Zuſtand dadurch verbeſſert und verändert worden iſt. Dieſes iſt für die Seele in der That das intereſſanteſte Verhältniſs und kömmt ihr am häufigſten vor.

tigkeit für eine künſtliche und nicht für eine natürliche Tugend halten ſollte. Denn in dieſem Falle erſetzen Ehre, Gewohnheit und bürgerliche Geſetze die Stelle des natürlichen Gewiſſens, und bringen in einem gewiſſen Grade dieſelbigen Wirkungen hervor. So viel iſt alſo allemal gewiſs, daſs der Begriff eines Eigenthums uns zum Begriffe des Eigenthümers und dieſer umgekehrt zu jenen leitet; und da dieſes ein Beweis eines vollkommnen Verhältniſſes iſt, ſo haben wir alles, was zu unſerm gegenwärtigen Vorhaben gehört. Ein Verhältniſs der Begriffe in Verbindung mit einem andern Verhältniſſe der Impreſſionen bringt allemal einen Uebergang der Leidenſchaften hervor; und wenn daher eine Luſt oder Unluſt von einem Objekte erweckt wird, das mit uns durch Eigenthum verknüpft iſt, ſo können wir verſichert ſeyn, daſs entweder Stolz oder Demuth aus dieſer Verbindung der Verhältniſſe entſtehen muſs, wenn anders die vorhergehende Theorie ihre vollkommne Richtigkeit hat. Und ob dieſes wirklich ſo ſey, oder nicht, davon können wir uns ſelbſt durch den flüchtigſten Blick auf das, was täglich im menſchlichen Leben geſchieht, überzeugen.

Iedes Ding, das einem eitlen Manne angehört, iſt unter allen, was nur gefunden werden kann, das beſte. Seine Häuſer, Equipage, Mobilien, Kleider, Pferde, Hunde, übertreffen in ſeinen Gedanken alle Andre; und es iſt leicht zu bemerken, daſs er von dem geringſten Vorzuge in einem dieſer Dinge eine neue Materie für ſeinen Stolz und ſeine Eitel-

keit hernimmt. Sein Wein hat, wenn man ihm glauben will, einen feinern, lieblichern Geſchmack als andere; ſeine Gerichte ſind ausgeſuchter; ſein Tiſch geſchmackvoller; ſeine Bedienten geſchickter; die Luft, in welcher er lebt, iſt geſunder; der Boden, den er baut, fruchtbarer; ſeine Früchte reifen zeitiger, und gelangen zu gröſserer Vollkommenheit: die eine Sache iſt um ihrer Neuheit, die andre wegen ihres Alterthums merkwürdig: dieſes iſt das Werk eines berühmten Künſtlers; jenes hat einmal einem Fürſten oder einem groſsen Manne angehört: kurz, alle Dinge, die nützlich, ſchön oder bewundernswürdig ſind, oder mit ſolchen Menſchen in einer Verbindung ſtehen, können vermittelſt des Verhältniſſes des Eigenthums, dieſer Leidenſchaft Nahrung geben. Dieſe Gegenſtände kommen in ſonſt nichts überein, als daſs ſie ſämtlich Vergnügen erwecken. Dies iſt das Einzige, was ihnen gemeinſchaftlich zukommt; und alſo muſs es die Eigenſchaft ſeyn, welche die Leidenſchaft hervorbringt, da ſie die gemeinſchaftliche Wirkung dieſer Dinge iſt. Da nun ein jedes neues Beiſpiel ein neuer Beweis iſt, und hier unendliche Beiſpiele ſind, ſo wage ich es zu behaupten, daſs kaum eine Theorie durch die Erfahrung ſo vollſtändig beſtätigt wird, als die, welche ich hier vorgetragen habe.

Wenn das Eigenthum eines Dinges, welches entweder durch ſeinen Nutzen, oder Schönheit, oder Neuheit Vergnügen erweckt, durch ein doppeltes Verhältniſs der Impreſſionen und Begriffe

Stolz

Stolz hervorbringt; ſo dürfen wir uns nicht wundern, daſs die Macht, dieſes Eigenthum zu erlangen, eine gleiche Wirkung hat. Nun kann Reichthum als die Macht angeſehen werden, alles als Eigenthum zu erlangen, was uns gefällt; und nur in dieſer Rückſicht kann er einen Einfluſs auf die Leidenſchaften haben. Papier kann in vielen Gelegenheiten als Vermögen betrachtet werden, in ſo fern es nemlich uns die Macht giebt, Geld dadurch zu erlangen: und Geld iſt kein Vermögen, in ſo fern es als Metall mit gewiſſen Eigenſchaften der Solidität, Schwere und Schmelzbarkeit verſehen iſt; ſondern nur in ſo fern es ein Verhältniſs zu den Vergnügungen und Bequemlichkeiten des Lebens hat. Wenn wir alſo das, was an ſich ſelbſt ſo einleuchtend iſt, als zugeſtanden annehmen, ſo können wir daraus einen der ſtärkſten Gründe hernehmen, den ich gebraucht habe, den Einfluſs der doppelten Verhältniſſe auf den Stolz und die Demuth, zu beweiſen.

Es iſt in der Abhandlung über den Verſtand bemerkt worden, daſs der Unterſchied, den wir bisweilen zwiſchen einer Kraft und der Wirkſamkeit derſelben machen, gänzlich nichtig iſt, und daſs weder ein Menſch noch ein anderes Weſen gedacht werden kann, das eine Kraft beſäſse, ohne ſie wirklich zu beweiſen und damit zu handeln. Allein ſo pünktlich wahr dieſes auch in einer ſtrengen und philoſophiſchen Art des Denkens ſeyn mag, ſo iſt doch ſo viel gewiſs, daſs es nicht

die Philoſophie unſrer Leidenſchaften iſt; ſondern daſs viele Dinge blos vermittelſt des Begriffes und der Vorausſetzung ihrer Kraft, unabhängig von ihrer wirklichen Ausübung auf ſie wirken. Wir freuen uns, wenn wir ein Vermögen, Vergnügen zu verſchaffen, erlangen, und ſind unzufrieden, wenn ein anderer Macht bekömmt Miſsvergnügen zu erwecken. Dies iſt aus der Erfahrung gewiſs; aber um eine richtige Erklärung dieſer Begebenheiten zu geben, und dieſe Zufriedenheit und Unzufriedenheit ihren Gründen nach kennen zu lernen, müſſen wir folgende Betrachtungen in Erwägung ziehen.

Der irrige Unterſchied zwiſchen der Kraft und ihrer Ausübung kömmt in der That nicht allein von der ſcholaſtiſchen Theorie des freien Willens her, die im Grunde einen ſehr geringen Einfluſs auf das gemeine Leben hat, und die gemeine und gewöhnliche Art zu denken nur ſehr wenig ändern kann. Nach dieſer Theorie benehmen uns die Beweggründe den freien Willen nicht, und entziehen uns nicht die Macht, eine Handlung zu thun oder zu laſſen. Nach den gemeinen Begriffen aber hat ein Menſch keine Macht, ſobald beträchtliche Bewegungsgründe zwiſchen ihm und der Befriedigung ſeiner Begierden liegen, und ihn beſtimmen, das zu unterlaſſen, was er zu thun wünſcht. Ich glaube nicht in die Hände meines Feindes gefallen zu ſeyn, wenn ich ihn auf der Straſse mit einem Degen an der Seite, vor mir, der ich unbewafnet bin, vorbeigehen ſehe. Ich weiſs, daſs die Furcht vor der

bürger-

bürgerlichen Obrigkeit ein eben ſo ſtarker Zaum iſt, ihn zurückzuhalten, als ein Schwerdt von Eiſen, und daſs ich vor ihm eben ſo ſicher bin, als wenn er in Ketten oder im Gefängniſſe läge. Allein wenn ein Menſch eine ſolche Gewalt über mich bekömmt, daſs ſeine Handlungen nicht nur kein äuſſerer Widerſtand aufhält; ſondern daſs er mich auch nach ſeinem Belieben, ohne einige Strafe für ſich fürchten zu dürfen, beſtrafen oder belohnen kann, ſo lege ich ihm eine vollkommene Macht bei, und betrachte mich als ſeinen Unterthanen oder Vaſallen.

Wenn wir nun dieſe beiden Fälle mit einander vergleichen, wo ein Menſch ſtarke Bewegungsgründe des eignen Vortheils oder der Sicherheit hat, eine Handlung zu unterlaſſen, und wo ein Anderer durch keine dergleichen Obliegenheiten gebunden iſt, ſo werden wir nach den in dem vorhergehenden Buche erklärten Grundſätzen finden, daſs der einzige **bekannte** Unterſchied zwiſchen ihm darinnen liegt, daſs wir im erſteren Falle aus der **vergangnen Erfahrung** ſchlieſsen, daſs der Menſch nie die Handlung thun wird, und in dem letzteren, daſs er ſie möglicher oder wahrſcheinlicherweiſe thun wird. Nichts iſt in gewiſſen Fällen ſchwankender und unbeſtändiger, als der Wille des Menſchen; und nichts als ſtarke Beweggründe kann uns in den Stand ſetzen mit vollkommner Gewiſsheit eine ſeiner zukünftigen Handlungen zum voraus zu beſtimmen. Wenn wir einen Menſchen ſehen,

hen, der von dieſen Beweggründen frei iſt, ſo nehmen wir an, daſs es ihm möglich ſey die Handlung zu thun oder zu laſſen; und ob wir gleich im Allgemeinen vorausſetzen können, daſs er durch Gründe und Urſachen beſtimmt werde, ſo hebt dieſes doch die Ungewiſsheit unſers Urtheils in Anſehung dieſer Urſachen und den Einfluſs dieſer Ungewiſsheit auf die Leidenſchaften nicht. Da wir nun einem jeden das Vermögen, eine Handlung zu thun, zuſchreiben, der keinen mächtigen Grund hat, ſie zu unterlaſſen, und es denen abſprechen, die einen ſolchen Grund haben; ſo kann man richtig ſchlieſsen, daſs die Kraft oder das Vermögen allemal eine Beziehung auf ihre Ausübung habe, ſie mag nun entweder wirklich oder nur wahrſcheinlich ſeyn, und daſs wir einem Menſchen eine Geſchicklichkeit oder Kraft beilegen, wenn wir aus vergangner Erfahrung wiſſen, daſs es wahrſcheinlich oder wenigſtens möglich iſt, daſs er ſie zeige. Und da unſre Leidenſchaften allemal die reelle Exiſtenz der Objekte betreffen, und wir dieſe Realität jedesmal aus vergangenen Fällen abnehmen; ſo kann in der That, ohne weiteres Raiſonnement nichts einleuchtender ſeyn, als daſs die Kraft in der Möglichkeit oder Wahrſcheinlichkeit einer Handlung beſteht, die ſich durch Erfahrung und im Umgange der Welt offenbaret.

Nun iſt es offenbar, daſs wenn eine Perſon in einer ſolchen Lage gegen mich iſt, daſs kein ſehr ſtarker Grund da iſt, ihn von Beleidigungen abzuhalten,

halten, und es alſo **ungewiſs** bleibt, ob er mich beleidigen wird oder nicht, ſo muſs ich in einer ſolchen Lage unruhig werden, und kann die Möglichkeit und Wahrſcheinlichkeit einer ſolchen Beleidigung nicht ohne eine merkliche Verlegenheit und Beſtürzung betrachten. Die Leidenſchaften werden nicht nur durch gewiſſe und untrügliche Eräugniſſe, ſondern auch durch mögliche und zufällige Begebenheiten, obgleich in einem geringern Grade, erregt. Und ob ich vielleicht gleich nie wirklich eine Unannehmlichkeit empfinde, und aus dem Erfolg entdecke, daſs der Menſch, philoſophiſch zu reden, nie eine Macht hätte, mir zu ſchaden, weil er ſie nie geäuſsert hat; ſo ſchützt mich dieſes dennoch vor meiner Unruhe, wegen der vorhergehenden Ungewiſsheit nicht. Die angenehmen Leidenſchaften werden hier eben ſo gut wirken, als die unangenehmen, und werden mir ein Vergnügen gewähren, wenn ich ſehe, daſs ein Gut für mich möglich oder wahrſcheinlich wird, wenn die Gründe weggeſchafft werden, die bisher denjenigen abhielten, der eine Möglichkeit oder Wahrſcheinlichkeit, d. h. ein Vermögen, mir es zu ertheilen, beſaſs.

Aber wir bemerken ferner, daſs dieſes Wohlgefallen ſteigt, wenn ſich ein Gut uns ſo nähert, daſs es in unſrer **eignen** Gewalt ſteht, es anzunehmen oder es auszuſchlagen, und wenn weder ein phyſiſches Hinderniſs, noch ſonſt ein ſtarker Grund da iſt, wodurch wir vom Genuſſe deſſelben abgehalten werden. Da alle Menſchen ein Verlan-

gen

gen nach Vergnügen haben, ſo kann nichts wahrſcheinlicher ſeyn als die Wirklichkeit deſſelben, wenn kein äuſseres Hindernifs ſeiner Entſtehung im Wege ſtehet, und die Menſchen werden daher keine Gefahr inne, wenn ſie ihren Neigungen folgen. Ihre Einbildungskraft ſtellt ſich in dieſem Falle die Befriedigung ſchon vorher vor, und verſchafft ihnen dieſelbige Freude, als ob ſie von ihrer realen und wirklichen Exiſtenz überzeugt wären.

Aber dieſes erklärt das Vergnügen, welches mit Reichthümern verknüpft iſt, noch nicht hinlänglich. Ein Geizhals empfindet Vergnügen über ſein Geld, das heiſst über das Vermögen, das es ihm giebt, ſich alle Bequemlichkeiten und Vergnügungen des Lebens zu verſchaffen, ob er gleich weiſs, daſs er ſein Geld vierzig Jahre hindurch beſeſſen hat, ohne es jemals anzuwenden; und folglich kann er durch keine Art von Raiſonnement ſchlieſsen, daſs die reale Exiſtenz dieſer Vergnügungen näher wäre, als wenn er aller ſeiner Beſitzungen gänzlich beraubt wäre. Aber ob er gleich auf keine Art ſo ſchlieſsen kann, wenn er von einer wirklichen Nähe des Beſitzes des Vergnügens reden wollte, ſo bildet er ſich doch wenigſtens gewiſs ein ihm näher zu kommen, wenn alle äuſsern Hinderniſſe gehoben, und alle die mächtigen Gründe des Eigennutzes und der Gefahr, die ſich ihm entgegenſtellen, bei Seite geſchafft ſind. Eine fernere Auseinanderſetzung dieſes Punkts muſs ich bis zu der Abhandlung von dem Willen verſchieben, wo ich

ich die falſche Empfindung der Freiheit erklären werde *), welche macht, daſs wir uns einbilden, wir könnten etwas thun, was nicht ſehr gefährlich, oder wobei nicht viel zu wagen iſt. Wenn eine andere Perſon von keinen ſtarken Vortheilen genöthiget wird, ein Vergnügen auszuſchlagen, ſo urtheilen wir aus Erfahrung, daſs das Vergnügen wirklich werden könne, und daſs er es wahrſcheinlicherweiſe erlangen werde. Aber wenn wir ſelbſt in dieſer Lage ſind, ſo urtheilen wir vermöge einer Illuſion der Phantaſie, daſs das Vergnügen unfehlbar gewiſs und unmittelbar da iſt. Dem Willen ſcheint jeder Weg leicht zu ſeyn, er wirft einen Schatten oder ein Bild von ſich, ſelbſt auf diejenige Seite, wo er nie hinkommt. Vermöge dieſes Bildes, ſcheint das Vergnügen ſich uns zu nähern, und giebt uns eben die lebhafte Empfindung, als wenn es vollkommen gewiſs und unvermeidlich wäre.

Nun wird es leicht ſeyn, dieſes ganze Raiſonnement auf einen Punkt zuſammen zu bringen, und zu beweiſen, daſs wenn Reichthümer Stolz oder Eitelkeit in ihren Beſitzern hervorbringen, wie ſie dieſes denn immer thun, es blos vermittelſt eines doppelten Verhältniſſes der Impreſſionen und Begriffe geſchehe. Das wahre Weſen des Reichthums beſteht in der Macht ſich Vergnügungen und Bequemlichkeiten des Lebens zu verſchaffen. Das wahre Weſen dieſer Macht beſteht in der Wahrſcheinlichkeit ihrer Ausübung, und darin, daſs ſie verur-

ſacht,

*) Th. 3. Abſchn. 2.

ſucht, daſs wir uns durch einen wahren oder falſchen Schluſs die reale Exiſtenz des Vergnügens ſchon zum voraus vorſtellen. Dieſe vorläufige Vorſtellung des Vergnügens iſt ſchon an ſich ein ſehr beträchtliches Vergnügen; und da die Urſache davon eine Beſitzung oder ein Gut iſt, das uns angehört, und welches alſo mit uns verknüpft iſt, ſo ſehen wir hier deutlich alle Theile der vorgehenden Theorie aufs Genaueſte vor uns ausgebreitet.

Aus denſelben Gründen, aus welchen Reichthum, Vergnügen und Stolz, und Armuth Miſsvergnügen und Unmuth erwecken, muſs auch Macht die erſtern und Ohnmacht die letztern Gemüthsbewegungen hervorbringen. Macht oder Anſehen über andre macht uns fähig alle unſre Begierden zu befriedigen; ſo wie uns Ohnmacht, weil ſie uns dem Willen anderer unterwirft, tauſend Mängeln und Kränkungen ausſetzt.

Es verdient hier bemerkt zu werden, daſs die Eitelkeit, welche von der Macht, und die Schaam, welche von der Ohnmacht entſteht, durch die Erwägung der Perſonen ſehr vermehrt wird, über die wir unſer Anſehen ausüben, oder die das Ihrige über uns beweiſen. Denn man ſetze, es wäre möglich, man könnte Statüen von ſo wunderbarem Mechanismus erfinden, daſs ſie ſich nach unſern Willen vollkommen bequemen und bewegen könnten; ſo iſt leicht zu ſehen, daſs der Beſitz derſelben Stolz und Vergnügen erwecken würde, aber doch nicht in einem ſolchen Grade, als wenn wir dieſelbige Gewalt

walt gegen empfindende und denkende Kreaturen beweiſen können, deren Zuſtand mit dem unſrigen verglichen werden kann, und daher unſre Gewalt angenehmer und ehrenvoller zu machen ſcheint. Die Vergleichung iſt überhaupt in jedem Falle ein ſicheres Mittel, bei uns die Schätzung eines Dinges zu vermehren. Ein reicher Mann fühlt das Glückliche ſeines Zuſtandes beſſer, wenn er ſich mit einem Bettler vergleicht. Aber bei der Macht iſt noch ein beſonderer Vortheil in dem Kontraſte, der ſich zwiſchen uns und der Perſon, welcher wir befehlen, befindet. Die Vergleichung iſt beſtändig da und natürlich: Die Einbildungskraft findet ſie immer in dem nehmlichen Gegenſtande: Der Uebergang der Gedanken zu den Begriffen davon iſt ſanft und leicht. Und daſs dieſer Umſtand ſehr viel zur Vermehrung ihres Einfluſſes beiträgt, wird in der Folge, wenn wir die Natur der Boſsheit und des Neides unterſuchen, deutlich erhellen.

Eilfter Abſchnitt.

Von der Liebe zum Ruhme.

Allein auſser dieſen urſprünglichen Urſachen des Stolzes und der Demuth, giebt es noch einige abgeleitete in den Meinungen anderer, welche einen gleichen Einfluſs auf die Leidenſchaften haben. Unſer Ruf, unſer öffentlicher Charakter, unſer Name ſind Betrachtungen von groſsem Gewicht, und von vieler Bedeutung, und ſelbſt die übrigen Urſachen

ſachen des Stolzes, wie Tugend, Schönheit und Reichthümer, haben einen geringen Einfluſs, wenn ſie nicht durch die Meinungen und Urtheile anderer unterſtützt werden. Um dieſe Erſcheinung zu erklären, wird es nöthig ſeyn einen Umweg zu nehmen, und erſt einen Begriff von der Natur der Sympathie zu geben.

Keine Eigenſchaft der menſchlichen Natur iſt ſowohl an ſich ſelbſt als ihren Folgen nach merkwürdiger, als die Neigung, welche wir haben, mit andern zu ſympathiſiren, und durch Mittheilung ihrer Neigungen und Geſinnungen, ſo verſchieden ſie auch von den unſrigen, oder ſo entgegengeſetzt ſie einander ſogar ſeyn mögen, anzunehmen. Dieſes iſt nicht nur an Kindern zu ſehen, welche jede Meinung, die man ihnen vorhält, ergreifen; ſondern auch bei Männern von der gröſsten Urtheilskraft und dem durchdringendſten Verſtande, die es oft ſehr ſchwer finden, ihrer eignen Vernunft oder Neigung zu folgen, wenn dieſe ihren Freunden und täglichen Geſellſchaftern widerſprechen. Aus dieſer Quelle müſſen wir die groſse Einförmigkeit herleiten, die man in den Gemüthscharakteren und der Denkungsart derer findet, die von einerlei Nation ſind; und es iſt viel wahrſcheinlicher, daſs dieſe Aehnlichkeit von der Sympathie, als von einem Einfluſſe des Bodens und Klimas herrührt, denn obgleich letztere unabänderlich dieſelbigen bleiben, ſo ſind ſie doch nicht im Stande den Charakter einer Nation von einem Jahrhundert bis zum

andern

andern unverändert zu erhalten. Ein munterer Menſch iſt augenblicklich mit ſeiner Geſellſchaft in einerlei Laune verſetzt; und ſelbſt der finſterſte und mürriſchſte nimmt doch eine Tinktur von ſeinen Landsleuten und von denen, mit denen er genau umgeht, an. Ein freundliches Betragen flöſst eine gewiſſe Gefälligkeit und Heiterkeit in meine Seele; ſo wie ein ſchwermüthiger und kummervoller Blick mich mit einer ſchnellen Traurigkeit überzieht. Haſs, Rache, Achtung, Liebe, Muth, Freude und Melancholie; alle dieſe Leidenſchaften fühle ich mehr durch Mittheilung als durch eine eigne natürliche Gemüthsſtimmung und Temperament. Eine ſo merkwürdige Erſcheinung verdient unſre Aufmerkſamkeit, und muſs bis zu ihren erſten Gründen verfolgt werden.

Wenn eine Leidenſchaft durch Sympathie eingeflöſst iſt, ſo wird ſie anfänglich nur durch ihre Wirkungen und durch ſolche äuſsere Zeichen in der Miene und im Umgange erkannt, welche einen Begriff davon geben. Dieſer Begriff wird jetzt in eine Impreſſion verwandelt, und bekömmt einen ſolchen Grad von Stärke und Lebhaftigkeit, als die wahre Leidenſchaft, und bringt eine gleiche Bewegung im Gemüthe hervor, als eine urſprüngliche Leidenſchaft. So ſchnell dieſe Veränderung des Begriffes in einer Impreſſion auch ſeyn mag, ſo rührt ſie doch von gewiſſen Betrachtungen und Reflexionen her, welche der genauen Nachforſchung eines Philoſophen nicht entgehen werden, ob ſie gleich die Perſon ſelbſt, welche ſie macht, nicht bemerkt.

Man

Man weiſs, daſs der Begriff oder vielmehr die Impreſſion unſrer ſelbſt uns immer innigſt gegenwärtig iſt, und daſs uns unſer Bewuſstſeyn eine ſo lebhafte Vorſtellung von unſrer eignen Perſon giebt, daſs es nicht möglich iſt, ſich irgend etwas einzubilden, das in dieſem Stücke noch darüber gehen könnte. Jedes Ding alſo, das mit uns ſelbſt verknüpft iſt, muſs nach den vorhergehenden Principien mit gleicher Lebhaftigkeit vorgeſtellt werden; und obgleich dieſes Verhältniſs nicht ſo ſtark iſt, wie das Verhältniſs der Kauſſalität, ſo muſs es dennoch einen ſehr beträchtlichen Einfluſs haben. Aehnlichkeit und Angrenzung ſind nicht zu verachtende Verhältniſſe, beſonders wenn man durch einen Schluſs aus einer urſachlichen Verknüpfung und durch die Beobachtung äuſserer Zeichen von der realen Wirklichkeit des Objekts, das Aehnlichkeit oder Kontiguität hat, unterrichtet iſt.

Nun iſt es allgemein bekannt, daſs die Natur eine groſse Aehnlichkeit unter allen menſchlichen Geſchöpfen beobachtet hat, und daſs wir nie eine Leidenſchaft oder ein Principium in andern bemerken, wovon wir nicht in dieſem oder jenem Grade etwas ähnliches in uns ſelbſt finden ſollten. Unſre Seele iſt hierin eben ſo eingerichtet als unſer Körper. So verſchieden die Theile ihrer Geſtalt oder Gröſse nach ſeyn mögen, ſo iſt doch ihre Struktur und Zuſammenſetzung im Allgemeinen dieſelbe. Unter allen ihren Varietäten iſt doch immer eine ſehr beträchtliche Aehnlichkeit merklich, welche ſich beſtän-

dig

dig erhält; und dieſe Aehnlichkeit muſs ſehr viel dazu beitragen, daſs wir ſo leicht den Meinungen anderer beiſtimmen, und ſie mit Vergnügen annehmen. Dieſemnach finden wir, daſs wo auſser jener allgemeinen Aehnlichkeit unſrer Naturen, noch eine beſondere Aehnlichkeit in unſern Sitten, oder Charakter, oder Vaterlande, oder Sprache ſtatt findet, die Sympathie erleichtert wird. Je enger das Verhältniſs zwiſchen uns ſelbſt und einem Objekte iſt, deſto leichter wird der Einbildungskraft der Uebergang, und deſto lebhafter wird die mit dem Begriffe verknüpfte Vorſtellung, mit der wir allemal den Begriff unſerer eignen Perſon formiren.

Die Aehnlichkeit iſt aber auch nicht das einzige Verhältniſs, welches dieſe Wirkung hat, ſondern es erhält von andern Verhältniſſen, die es begleiten, neue Kraft. Die Meinungen anderer haben wenig Einfluſs auf uns, wenn dieſe weit von uns entfernt ſind, und es wird zu ihrer vollſtändigen Mittheilung noch das Verhältniſs der Kontiguität erfodert. Blutsverwandtſchaften, die eine Art von Kauſſalverhältniſs ausmachen, können bisweilen dieſelbige Wirkung haben, ſo auch der Umgang, der auf gleiche Art wie Erziehung und Gewohnheit wirkt, wie wir in der Folge*) mit mehrern zeigen werden. Wenn alle dieſe Verhältniſſe zuſammen vereinigt ſind, ſo leiten ſie die Impreſſion oder das Bewuſstſeyn unſrer eignen Perſon zu dem Begriffe der Geſinnungen oder der Lei-

*) Th. 2. Abſchn. 4.

Leidenſchaften anderer, und machen, daſs wir ſie uns ſehr ſtark und lebhaft vorſtellen.

Es iſt gleich im Anfange dieſer Abhandlung bemerkt worden, daſs alle Begriffe von Impreſſionen abſtammen, und daſs dieſe beiden Arten der Vorſtellungen blos in dem Grade ihrer Stärke und Lebhaftigkeit, mit der ſie die Seele afficiren, verſchieden ſind. Die Beſtandtheile der Begriffe aus Impreſſionen ſind ſich vollkommen ähnlich. Die Art und Weiſe, wie ſie erſcheinen, kann dieſelbige ſeyn, die unterſchiedenen Grade ihrer Stärke und Lebhaftigkeit, ſind die einzigen Stücke, worinne ſie von einander abweichen: Und da dieſer Unterſchied durch das Verhältniſs zwiſchen den Impreſſionen und Begriffen gewiſſermaſsen gehoben werden kann, ſo iſt es kein Wunder, daſs ein Begriff von einer Geſinnung oder Leidenſchaft hierdurch ſo lebhaft werden kann, daſs er ſelbſt zu derſelben Geſinnung und zu derſelben Leidenſchaft wird. Der lebhafte Begriff eines Dinges nähert ſich allemal ſeiner Impreſſion; und es iſt bekannt, daſs man Krankheit und Schmerz aus bloſser Einbildung fühlen, und daſs man realiter in eine Krankheit verfallen kann, wenn man zu oft ſehr lebhaft an ſie denkt. Aber dieſes iſt in Anſehung der Meinungen und Leidenſchaften noch gewiſſer; und hier trifft es vornemlich zu, daſs ſich ein lebhafter Begriff in eine Impreſſion verwandelt. Unſre Leidenſchaften hängen mehr von uns ſelbſt und von den innerlichen Wirkungen des Gemüths ab, als irgend eine andere Impreſſion; und aus dieſem Grun-

de

de entſtehen ſie weit natürlicher von der Einbildungs-kraft, und von jedem lebhaften Begriffe, den wir uns von ihnen machen. Darinne beſteht die Natur und die Urſache der Sympathie: und dieſes iſt die Art und Weiſe, wie wir ſo tief in die Meinungen und Leidenſchaften anderer eingehen, wenn wir ſie entdecken.

Was in dieſer ganzen Sache vornemlich merkwürdig iſt, iſt die ſtarke Beſtätigung, welche dieſe Erſcheinungen unſrer vorhergehenden Theorie des Verſtandes und folglich auch, da ſie einander analog ſind, dem gegenwärtigen Syſteme der Leidenſchaften geben. Es iſt bekannt, daſs, wenn wir mit den Meinungen oder Leidenſchaften anderer ſympathiſiren, dieſe Bewegungen anfänglich in unſrer Seele bloſse Begriffe ſind, und daſs wir ſie uns eben ſo als einem andern angehörig vorſtellen, wie jede andere äuſsere Begebenheit. Es iſt alſo offenbar, daſs die Begriffe von den Leidenſchaften anderer wirklich in die Impreſſionen, auf welche ſie ſich anfänglich blos beziehen, verwandelt werden, und daſs die Leidenſchaften den Bildern gemäſs entſtehen, die wir uns von ihnen machen. Alles dieſes iſt ein Objekt der deutlichſten Erfahrung, und hängt von keiner philoſophiſchen Hypotheſe ab. Die Philoſophie kann hier nichts thun als dieſe Erſcheinungen erklären, wiewohl ſie auch ſchon von ſelbſt ſo klar und einleuchtend ſind, daſs ſie wenig Gelegenheit findet, ihre Kunſt dabei zu zeigen. Denn auſser dem Verhältniſſe der Urſache und Wirkung, wodurch wir von

der Realität der Leidenſchaft, mit der wir ſympathiſiren, überzeugt werden; auſser dieſem Verhältniſſe, ſage ich, muſs noch die Aehnlichkeit und die Kontiguität ſich wirkſam beweiſen, wenn wir die Sympathie in ihrer ganzen Vollkommenheit fühlen ſollen. Und da dieſe Verhältniſſe einen Begriff ganz und gar in eine Impreſſion verwandeln, und die Lebhaftigkeit der letztern, der erſtern ſo vollkommen mittheilen können, daſs bei dem Uebergange gar nichts verlohren geht, ſo können wir uns leicht vorſtellen, wie das Verhältniſs der Urſache und Wirkung allein ſchon einen Begriff ſtärken und beleben könne. In der Sympathie iſt alſo eine offenbare Verwandlung eines Begriffs in eine Impreſſion. Dieſe Verwandlung entſteht aus dem Verhältniſſe der Objekte zu uns ſelbſt. Unſer Selbſt iſt uns aber beſtändig innigſt gegenwärtig. Und wenn wir daher alle dieſe Umſtände vergleichen, ſo werden wir finden, daſs die Sympathie den Wirkungen unſeres Verſtandes auf das genaueſte korreſpondirt; und ſelbſt noch etwas Bewundernswürdigeres und Auſserordentlicheres enthält.

Doch nun iſt es Zeit unſern Blick von der allgemeinen Betrachtung der Sympathie auf den Einfluſs zu wenden, den ſie bei dem Stolze und der Demuth beweiſt, wenn dieſe Leidenſchaften von Lobe und Tadel, von Ehre und Schande entſpringen. Wir bemerken, daſs niemand von einem andern um einer Eigenſchaft willen gelobt wird, welche nicht auch, wenn ſie wirklich iſt, in demjenigen, der ſie

ſie beſitzt, von ſelbſt einen Stolz hervorbringen würde. Die Lobſprüche betreffen entweder ſeine Macht, oder ſeinen Reichthum, ſeine Familie oder ſeine Tugend; welches alles Gegenſtände der Eitelkeit ſind, die wir ſchon oben ausführlich aus einander geſetzt und erklärt haben. Es iſt alſo gewiſs, daſs ein Menſch, wenn er ſich ſelbſt in demſelben Lichte betrachtet, in welchem er vor ſeinem Bewunderer erſcheint, anfangs ein gewiſſes beſonderes Vergnügen, und hernach einen Stolz oder eine Selbſtzufriedenheit empfinden wird, nach der obenerklärten Hypotheſe. Nun iſt uns in dergleichen Fällen nichts natürlicher, als die Meinungen anderer anzunehmen; theils aus Sympathie, die alle ihre Meinungen uns inniglich vergegenwärtiget; theils aus einem Vernunftſchluſſe, nach dem wir das Urtheil anderer als eine Art von Beweis von dem anſehen, was ſie behaupten. Dieſe zwei Principien des Anſehens und der Sympathie flöſsen uns ſchon an ſich beinahe alle unſre Meinungen ein; aber ihr Einfluſs muſs noch ganz beſonders ſtark werden, wenn wir über unſern eignen Werth und Charakter urtheilen. Dergleichen Urtheile ſind immer mit Leidenſchaften verflochten*), und es iſt nichts kräftiger unſern Verſtand zu verwirren und uns in die ungereimteſten Meinungen zu ſtürzen, als ihre Verknüpfung mit irgend einer Leidenſchaft; denn dieſe ergieſt ſich über die ganze Einbildungskraft, und ertheilt jedem mit ihr im Verhältniſſe ſtehenden

F 2 Be-

*) B. I. Th. 3. Abſchn. 10.

Begriffe von ihrer Stärke und Lebhaftigkeit etwas mit. Hierzu kömmt noch, daſs ein jeder für ſein Selbſt eine groſse Vorliebe und Partheilichkeit hat, und daſs man daher an allem gern ein Vergnügen findet, was die gute Meinung, die wir von uns ſelbſt haben, beſtätiget, und an allem leicht Anſtoſs finden, was ihr widerſpricht.

Alles dieſes ſcheint in der Theorie höchſt wahrſcheinlich zu ſeyn; aber um unſern Schlüſſen eine volle Gewiſsheit zu verſchaffen, wollen wir die Phänomene der Leidenſchaften ſelbſt unterſuchen, und ſehen, ob ſie damit übereinkommen.

Unter dieſen Phänomenen ſcheint eines unſerm Vorhaben beſonders ſehr günſtig zu ſeyn, nemlich dieſes, daſs wir bei dem Ruhme, ob er gleich im Allgemeinen immer angenehm iſt, doch ein weit gröſseres Vergnügen empfinden, wenn er durch den Beifall ſolcher entſtanden iſt, die wir ſelbſt hochachten und ſchätzen, als wenn er von ſolchen kömmt, die wir geringſchätzen oder verachten. Auf gleiche Art kränkt uns hauptſächlich die Verachtung ſolcher Perſonen, auf deren Urtheil wir ſelbſt einigen Werth ſetzen; gegen die Meinungen der übrigen Menſchen aber ſind wir in einem hohen Grade gleichgültig. Wenn nun der Seele die Begierde nach Ruhm und der Abſcheu von Schande durch einen urſprünglichen Inſtinkt eingepflanzt wäre; ſo würden Ehre und Schande ohne Unterſchied der Quellen immer gleich ſtark auf uns wirken; und jede Meinung würde, je nachdem ſie für

uns

uns günſtig oder ungünſtig iſt, jene Begierde oder Abſcheu auf gleiche Art erwecken. Das Urtheil eines Narren iſt ſo gut das Urtheil eines andern, als das Urtheil eines Weiſen, und iſt nur ſeinem Einfluſſe nach auf unſer Urtheil geringer.

Wir empfinden nicht nur ein gröſseres Vergnügen, über den Beifall eines weiſen Mannes, als über den Beifall eines Thoren, ſondern das Vergnügen, das uns das Urtheil des erſtern gewährt, iſt auch um deſto gröſser, wenn wir es nach einer langen und vertrauten Bekanntſchaft mit ihm erhalten. Ferner iſt es uns weit angenehmer und erfreulicher, wenn wir den Beifall derer erhalten können, die in Ertheilung ihres Lobes ſparſam und zurückhaltend ſind. Und wenn ein groſser Mann in der Wahl ſeiner Lieblinge delikat iſt, ſo bemüht ſich ein jeder mit dem gröſsten Ernſte um ſeine Gunſt und Protektion. Dieſe Phänomene ſind aus eben dieſen Gründen zu erklären.

Das Lob anderer gewährt uns niemals viel Vergnügen, wenn dieſe nicht mit uns gleicher Meinung ſind, und uns um ſolcher Eigenſchaften willen erheben, in denen wir vornemlich excelliren. Ein Soldat achtet die Beredſamkeit nicht ſonderlich; ein Miniſter macht ſich nicht viel aus Muth; ein Biſchoff nichts aus Witz; und ein Kaufmann nichts aus der Gelehrſamkeit. Wie hoch ein Mann eine Eigenſchaft in abſtracto betrachtet, immer ſchätzen mag; ſo werden doch, wenn er ſich nicht bewuſst iſt, dieſe Eigenſchaft in irgend einem Grade auch wirk-

wirklich zu beſitzen, die Meinungen der ganzen Welt hierüber ihm wenig Vergnügen machen; und dieſes deshalb, weil ſie nie unſre eigne Meinung nach ſich ziehen können.

Nichts iſt gewöhnlicher, als daſs Leute von guter Familie, wenn ſie verarmen, ihre Freunde und ihr Vaterland verlaſſen, und ihren Unterhalt durch geringe und niedrige Handarbeit lieber unter Fremden ſuchen, als unter ſolchen, die mit ihrer Geburt und Erziehung bekannt ſind. Wir werden dort, wo wir hingehen, ſagen ſie, unbekannt ſeyn. Kein Menſch wird vermuthen, daſs wir von einer ſo vornehmen Familie ſind. Wir werden von allen unſern Freunden und Bekannten entfernt ſeyn, und unſre Armuth und Niedrigkeit wird für uns dadurch erträglicher werden. Ein prüfender Blick auf dieſe Geſinnungen entdeckt mir eine Menge ſehr überzeugender Gründe für meine gegenwärtigen Behauptungen.

Erſtlich können wir hieraus den Schluſs ziehen, daſs das Miſsvergnügen über die Verachtung anderer von der Sympathie abhängt, und daſs die Sympathie von dem Verhältniſſe der Objekte zu uns abhängt; indem wir uns bei der Verachtung ſolcher Perſonen ſehr übel befinden, die mit uns durchs Blut und durch den Wohnort verknüpft ſind. Deshalb ſuchen wir dieſe Sympathie und dieſes Miſsvergnügen dadurch zu ſchwächen, daſs wir dieſe Verhältniſſe trennen, und uns in einem Orte niederlaſſen, wo die Menſchen uns fremd, und unſre Verwandten entfernt ſind.

Zwei-

Zweitens können wir folgern, daſs zur Sympathie Verhältniſſe nöthig ſind, nicht abſolute als Verhältniſſe betrachtet, ſondern ihrem Einfluſſe nach, wodurch ſie unſre Begriffe von den Meinungen anderer in wirkliche Meinungen vermittelſt der Aſſociation zwiſchen dem Begriffe der andern Perſonen und unſern eignen verwandeln. Denn in dem obigen Falle bleiben beide Verhältniſſe, ſowohl das der Verwandtſchaft, als das des Orts; aber da ſie nicht mehr in einerlei Perſonen vereiniget ſind, ſo haben ſie auf die Sympathie keinen ſo groſsen Einfluſs mehr.

Drittens iſt dieſer Umſtand, daſs die Sympathie durch die Trennung der Verhältniſſe ſehr vermindert wird, unſerer ganzen Aufmerkſamkeit werth. Man ſetze, ich lebe in Armuth unter Fremden, und werde folglich auch geringſchätzig von ihnen behandelt; ſo befinde ich mich doch in dieſer Lage weit beſſer, als wenn ich jeden Tag der Verachtung meiner Verwandten und Landsleute ausgeſetzt wäre. Hier fühle ich eine doppelte Verachtung; von meinen Verwandten, aber ſie ſind abweſend; von denen, die um mich ſind, aber es ſind Fremde. Dieſe doppelte Verachtung wird durch das zwiefache Verhältniſs der Verwandtſchaft und des Orts zwar auch verſtärkt. Aber da die Perſonen nicht dieſelben ſind, die mit mir durch dieſe zwei Verhältniſſe verknüpft ſind, ſo trennt dieſer Unterſchied der Begriffe die Impreſſionen, die aus der Verachtung entſpringen, und hindert ſie, daſs ſie nicht in einander flieſsen. Die Verachtung meiner Nach-

barn

barn hat einen gewiſſen Einfluſs; ſo wie auch die Verachtung meiner Verwandten: Aber dieſe wirkenden Urſachen ſind ſtets getrennt, und wirken nie ſo vereiniget, wie dann, wenn die Verachtung von Perſonen kömmt, die zugleich mit mir zuſammen wohnen und auch meine Verwandten ſind. Dieſes Phänomen iſt alſo unſrer eben ausgeführten Theorie vom Stolze und von der Demuth, die gemeinen Leſern vielleicht ſehr ſeltſam vorkommen mag, vollkommen gemäſs.

Viertens, eine Perſon verbirgt in dieſen Umſtänden ihre Geburt gern vor ſolchen, unter denen ſie lebt, und ſieht es ſehr ungern, wenn jemand vermuthet, daſs ſie aus einem viel höherm Stande ſey, als ihr gegenwärtiges Schickſal und ihre Lebensart verräth. Alles in dieſer Welt wird nach der Vergleichung geſchätzt. Ein ungeheures Vermögen für einen vornehmen Privatmann iſt für einen Fürſten Bettelei. Ein Bauer würde ſich ſchon für glücklich ſchätzen, wenn er das hätte, was für einen Edelmann nicht zu ſeinen nothwendigſten Bedürfniſſen hinreicht. Wenn ein Menſch entweder zu einer glänzenden Lebensart gewöhnt iſt, oder ſich durch ſeine Geburt und durch ſeinen Stand dazu berechtiget glaubt, ſo iſt ihm alles zuwider, was darunter iſt, und er ſchämt ſich deſſen ſogar; und verbirgt mit dem gröſsten Fleiſs ſeine Anſprüche auf ein beſſeres Schickſal. Hier kennt er ſein Unglück ſelbſt; allein da diejenigen, mit denen er zuſammen lebt, nichts davon wiſſen, ſo ſind es blos ſeine eigene Gedan-

danken, welche ihm die unangenehme Betrachtung und Vergleichung darreichen, er bekömmt ſie niemals durch eine Sympathie mit andern; welches ſehr viel zu ſeiner Erleichterung und Befriedigung beitragen muſs.

Wenn man einige Einwürfe gegen dieſe Hypotheſe, nach welcher das Vergnügen, welches wir vom Lobe erhalten, aus der Mittheilung der Geſinnungen entſpringt, machen ſollte, ſo wird man bei genauerer Prüfung finden, daſs dieſe Einwürfe, wenn ſie in dem rechten Lichte betrachtet werden, mehr dienen, dieſelbe zu beſtätigen als ſie zu ſchwächen. Die Volksmeinung kann ſelbſt einem Manne angenehm ſeyn, der den Pöbel verachtet; aber ſie iſt ihm blos deswegen angenehm, weil die Menge das Gewicht und das Anſehen der Lobſprüche vermehrt. Gelehrte Diebe ergötzen ſich an den Lobſprüchen, ob ſie gleichwohl wiſſen, daſs ſie ſolche nicht verdient haben; aber dieſes iſt eine Art von den Luftſchlöſſern, wo die Einbildungskraft ſich mit ihren eignen Erdichtungen beluſtiget, und ſich Mühe giebt, ſie durch die Sympathie mit den Meinungen anderer haltbar und feſt zu machen. Stolze Leute finden gewöhnlich an der Verachtung den ſtärkſten Anſtoſs, ob ſie ihr gleich nicht leicht beiſtimmen; aber die Urſach davon iſt der Widerſpruch zwiſchen der Leidenſchaft, die ihnen natürlich iſt, und derjenigen, welche ſie durch Sympathie erhalten. Eben ſo iſt ein heftiger Liebhaber höchſt unzufrieden,

den, wenn man ſeine Liebe tadelt oder verdammt; ob es gleich klar iſt, daſs dieſer Widerſpruch keinen Einfluſs haben kann, als durch ſeine eigne Stärke und durch ſeine Sympathie. Wenn er euch verachtet, oder merkt, daſs ihr ſcherzet, ſo mögt ihr ſagen was ihr wollet, es wird nicht auf ihn wirken.

Zwölfter Abſchnitt.

Von dem Stolze und der Demuth der Thiere.

In welchem Lichte wir alſo auch dieſe Materie betrachten mögen, ſo bemerken wir immer, daſs die Urſachen des Stolzes und der Demuth mit unſrer Hypotheſe genau korreſpondiren, und daſs nichts eine dieſer Leidenſchaften erwecken kann, wenn es nicht mit uns ſelbſt verknüpft iſt, und zugleich unabhängig von der Leidenſchaft eine Luſt oder Unluſt hervorbringt. Wir haben nicht nur bewieſen, daſs das Beſtreben Luſt oder Unluſt zu erzeugen, allen Urſachen des Stolzes oder der Demuth gemein ſey, ſondern auch, daſs dieſes das einzige Stück iſt, das ihnen gemein ſey, und daſs es folglich auch die Eigenſchaft ſeyn muſs, wodurch ſie wirken. Wir haben ferner bewieſen, daſs die beträchtlichſten Urſachen dieſer Leidenſchaften im Grunde nichts ſind, als das Vermögen angenehme oder unangenehme Empfindungen hervorzubringen;

gen; und daſs alſo alle ihre Wirkungen, worunter auch Stolz und Demuth gehören, allein aus dieſer Quelle entſpringen. Dergleichen einfache und natürliche Principien, die auf ſo feſten Beweiſen beruhen, können ſich wohl einer guten Aufnahme bei den Philoſophen verſprechen, wenn ihnen gleich einige Einwürfe entgegen ſeyn ſollten, die mir entgangen ſind.

Die Anatomen pflegen gewöhnlich ihre Beobachtungen und Erfahrungen an den menſchlichen Körpern auch an den Thieren zu verſuchen, und aus der Uebereinſtimmung dieſer Erfahrungen einen neuen Beweis für ihre Hypotheſe herzunehmen. Denn man weiſs, daſs, wenn die Struktur der Theile eben ſo wie bei dem Menſchen iſt, und wenn auch die Wirkungen dieſer Theile dieſelben ſind, die Urſachen dieſer Wirkungen nicht verſchieden ſeyn können, und daſs wir mit Sicherheit ſchlieſsen, daſs alles, was wir bei der einen Gattung für wahr nehmen, auch von der andern gewiſs ſey. Ob nun gleich die Miſchung der Säfte und die Zuſammenſetzung der kleinern Theile bei denen Menſchen, von derjenigen, welche ſich in den bloſsen Thieren findet, etwas verſchieden ſeyn mag; ſo daſs daher ein Verſuch, den man mit Arzneimitteln macht, nicht immer in beiden Gattungen einerley Wirkungen hat; ſo kann man doch ſicher ſchlieſsen, da der Bau der Adern und Muskeln, die Einrichtung und Lage des Herzens, der Lungen, des Magens, der Leber und andrer Theile, dieſelbe, oder doch bei-

beinahe dieſelbe in allen Thieren iſt, daſs die nemliche Hypotheſe, welche in der einen Art die Bewegung der Muskeln, das Verdauungsgeſchäft, die Cirkulation des Blutes erklärt, auch auf die andern anwendbar ſeyn müſſe; und je nachdem ſie mit den Verſuchen, die wir mit einer gewiſſen Art von Geſchöpfen machen, übereinſtimmt oder nicht, ſo können wir auch einen Beweis ihrer Wahrheit oder Falſchheit für das Ganze daraus hernehmen. Laſst uns alſo dieſe Art zu unterſuchen, die man bei Schlüſſen über den Körper ſo richtig und nützlich findet, auf unſre gegenwärtige Anatomie der Seele anwenden, und laſst uns ſehen, was wir dadurch für Entdeckungen machen können.

Zu dieſem Behufe müſſen wir erſtlich die Uebereinſtimmung der Leidenſchaften in Menſchen und Thieren zeigen, und ſodann die Urſachen vergleichen, welche dieſe Leidenſchaften hervorbringen.

Nun kann man nicht zweifeln, daſs gröſstentheils bei jeder Thierart, vornehmlich aber wenn ſie von der edlen Gattung ſind, viele deutliche Zeichen des Stolzes und der Demuth angetroffen werden. Das äuſsere Anſehen und das Benehmen eines Schwanes, eines Truthahns, oder eines Pfaues, zeigen den hohen Begriff, den dieſe Thiere von ſich ſelbſt haben, und ihre Verachtung aller übrigen. In den letztern beiden Thiergattungen iſt dieſes um ſo merkwürdiger, da der Stolz immer die Schönheit begleitet, und nur bei dem männlichen

Ge-

Geſchlecht entdeckt wird. Die Eitelkeit und die Nacheiferung der Nachtigall im Singen hat man ſchon längſt bemerkt; eben ſo wie die Eiferſucht der Pferde in der Schnelligkeit, der Hunde in dem Spüren und Riechen, der Ochſen und Hähne im Kampf, und eines jeden Thieres in der Eigenſchaft, worin es einen groſsen Vorzug hat. Hiernächſt bedenke man noch, daſs jede Art von Geſchöpfen, die ſich ſo oft dem Menſchen nähern, gleichſam als wollten ſie ſich mit ihm familiariſiren, einen offenbaren Stolz in ihren Beifall ſetzen, und an ihren Lobſprüchen und Kareſſen, unabhängig von jeder andern Betrachtung, ein Vergnügen finden. Auch ſind ſie nicht auf die Kareſſen eines jeden ohne Unterſchied, ſtolz oder eitel, ſondern vornehmlich auf ſolche, die von Perſonen kommen, welche ſie kennen und lieben; gerade ſo wie dieſe Leidenſchaft bei dem Menſchen erweckt wird. Alles dieſes ſind deutliche Beweiſe, daſs Stolz und Demuth nicht blos menſchliche Leidenſchaften ſind, ſondern daſs ſie ſich über die ganze thieriſche Schöpfung erſtrecken.

Von den Urſachen dieſer Leidenſchaften ſind gleichfalls in den Thieren viele dieſelben, welche es in uns ſind, jedoch machen diejenigen, welche von unſrer obern Erkenntniſskraft und dem Verſtande herkommen, eine gerechte Ausnahme. So haben Thiere wenig oder keinen Sinn für Tugend oder Laſter; ſie verliehren ſchnell die Blutsverwandtſchaften aus dem Geſichte; und kennen das Verhältniſs von Recht und Eigenthum nicht: deshalb

deshalb müſſen die Urſachen ihres Stolzes und ihrer Demuth allein in dem Körper liegen, und können nie weder in der Seele, noch in äuſsern Objekten geſucht werden. Aber was den Körper anbetrifft, ſo verurſachen dieſelbigen Eigenſchaften in den Thieren Stolz, welche es bei dem Menſchen thun; Schönheit, Stärke, Behendigkeit oder andere mögliche und angenehme Eigenſchaften ſind hier die allgemeinen Gründe dieſer Leidenſchaft.

Die nächſte Frage iſt, ob, da dieſe Leidenſchaften durch die ganze Schöpfung dieſelbigen ſind und aus gleichen Urſachen entſtehen, ob auch die Art und Weiſe, wie die Urſachen wirken, dieſelbige ſey. Nach allen Regeln der Analogie muſs dieſes erwartet werden; und wenn wir bei einem Verſuche finden ſollten, daſs die Erklärung dieſer Phänomene, deren wir uns bei der einen Art bedienen, nicht auch auf die übrigen angewendet werden könnte, ſo können wir mit Grunde vermuthen, daſs dieſe Erklärung, ſo ſcheinbar ſie übrigens ſeyn mag, in der That grundlos und falſch ſey.

Um dieſe Frage zu entſcheiden, ſo laſst uns erwegen, daſs offenbar in den Seelen der Thiere und der Menſchen ein gleiches Verhältniſs der Begriffe da ſey und von gleichen Urſachen herrühre. Ein Hund, der ſeine Knochen verſteckt hat, vergiſst öfters die Stelle; aber wenn er dahin gebracht wird, ſo verfällt er durch das Verhältniſs der Kontiguität, welches unter ſeinen Begriffen eine Verbindung hervorbringt, leicht auf das, was er ehe-

mals

mals verſteckt hat. So auch wenn er an einem Orte derb geſchlagen worden iſt, ſo wird er anfangen zu zittern, wenn er ſich ihm nähert, wenn er auch gleich kein Zeichen einer gegenwärtigen Gefahr entdeckt. Die Wirkungen der Aehnlichkeit ſind nicht ſo merkwürdig; allein da dieſes Verhältniſs einen beträchtlichen Theil von der Kauſſalität ausmacht, wovon man in allen Thieren ſo deutliche Spuren findet, ſo kann man ſchlieſsen, daſs die drei Verhältniſſe der Aehnlichkeit, Kontiguität und Kauſſalität auf gleiche Art auf die Thiere als auf die Menſchen wirken.

Auch giebt es genug Beiſpiele von dem Verhältniſſe der Impreſſionen, die uns überzeugen können, daſs es eine Vereinigung gewiſſer Leidenſchaften mit einander, eben ſowohl in den niedern als höhern Klaſſen der erſchaffnen Weſen giebt, und daſs ihre Seelen oft durch eine Reihe verknüpfter Gemüthsbewegungen regiert werden. Wenn ein Hund vergnügt und munter iſt, ſo bezeugt er ſeine Liebe und ſeine Freundlichkeit gegen ſeinen Herrn oder ſein Geſchlecht weit leichter. Und eben ſo, wenn er Schmerzen empfindet oder leidet, ſo wird er leicht knurrig und miſslauniſch; und die Leidenſchaft, welche anfänglich blos Miſsvergnügen war, wird durch die geringſte Gelegenheit in Zorn verwandelt.

So

So ſind alſo alle innern Principien, die erfodert wurden in uns Stolz oder Demuth zu erzeugen, allen Geſchöpfen gemein, und da die Urſachen, welche dieſe Leidenſchaften erzeugen, gleichfalls dieſelben ſind, ſo können wir mit Gewiſsheit ſchlieſsen, daſs dieſe Urſachen auch durch die ganze thieriſche Schöpfung auf gleiche Weiſe wirken. Meine Hypotheſe iſt ſo einfach, und ſetzt ſo wenig Nachdenken und Urtheilskraft voraus, daſs ſie auf jedes empfindende Weſen anwendbar iſt; welches nicht nur als ein überzeugender Beweis von ihrer Wahrheit gelten muſs, ſondern wodurch ſie auch einen Vorwurf vermeidet, der, wie ich überzeugt bin, alle übrigen Theorien trifft.

Zwei-

Zweiter Theil.

Von der Liebe und dem Haſſe.

Erſter Abſchnitt.

Von dem Objekte und den Urſachen der Liebe und des Haſſes.

Es iſt ebenfalls unmöglich eine Definition von den Leidenſchaften der Liebe und des Haſſes zu geben, weil ſie nur eine einfache Impreſſion ohne Miſchung oder Zuſammenſetzung hervorbringen. Eben ſo unnöthig würde es ſeyn, ſie ſchon hier nach ihrer Natur, Urſprung, Urſachen und Objekten zu beſchreiben, da dieſes gerade der Zweck der ganzen gegenwärtigen Unterſuchung iſt, und da dieſe Leidenſchaften von ſelbſt allen durch unſer gemeinſchaftliches Gefühl und Erfahrung hinlänglich bekannt ſind. Dieſes haben wir ſchon in Anſehung des Stolzes und der Demuth bemerkt, und wiederholen es hier blos in Anſehung der Liebe und des Haſſes; und in der That iſt eine ſo groſse Aehnlichkeit zwiſchen dieſen beiden Arten der Leidenſchaften, daſs wir genöthigt ſind mit einer Art von kurzem Auszuge aus der Abhandlung, welche die erſtern betrifft, anzufangen, um die letztern zu erklären.

So wie das unmittelbare Objekt des Stolzes und der Demuth das Selbſt iſt, oder diejenige iden-

BAYERISCHE STAATS- BIBLIOTHEK MÜ

tiſche Perſon, deren Gedanken, Handlungen und Empfindungen wir uns ſo innigſt bewuſst ſind; ſo iſt das Objekt der Liebe und des Haſſes eine andere Perſon, deren Gedanken, Handlungen und Empfindungen wir uns nicht bewuſst ſind. Dieſes lehrt die Erfahrung deutlich und hinreichend. Unſre Liebe und unſer Haſs gehen allemal auf ein empfindendes Weſen auſser uns; und wenn wir von der Selbſtliebe reden, ſo nehmen wir das Wort Liebe nicht im eigentlichen Sinne, und die Empfindung, die ſie hervorbringt, hat mit jener zärtlichen Gemüthsveränderung, die durch einen Freund oder ein Mädchen erregt wird, nichts gemein. Eben ſo iſt es auch mit dem Haſſe. Unſre eignen Fehler und Thorheiten können uns ſchmerzen; aber Zorn oder Haſs können nur die Beleidigungen anderer erregen.

Ob aber gleich allemal eine andere Perſon das Objekt der Liebe und des Haſſes iſt, ſo iſt doch klar, daſs, eigentlich zu reden, das Objekt nicht die Urſache dieſer Leidenſchaften, oder allein hinreichend ſey ſie zu erwecken. Denn da Liebe und Haſs in ihren Empfindungen gerade entgegengeſetzt ſind, und daſſelbige Objekt gemein haben, ſo müſste es, wenn es zugleich ihre Urſache wäre, dieſe entgegengeſetzten Leidenſchaften in einem gleichen Grade hervorbringen; und da ſie vom erſten Augenblicke an einander vernichten müſsten, ſo könnte keine derſelben je in der Seele zur Wirklichkeit kommen. Es muſs alſo eine von dem Objekte ſelbſt verſchiedene Urſache da ſeyn.

Wenn

Wenn wir die Urſache der Liebe und des Haſſes in Erwägung ziehen, ſo werden wir finden, daſs eine ſehr groſse Verſchiedenheit unter ihnen iſt, und daſs ſie nicht viele Stücke mit einander gemein haben. Tugend, Wiſſenſchaft, Witz, gute Geſinnung, Laune an einer andern Perſon erzeugen Liebe und Achtung; ſo wie die entgegengeſetzten Eigenſchaften, Haſs und Verachtung hervorbringen. Dieſelbigen Leidenſchaften entſtehen aus körperlichen Vollkommenheiten, wie Schönheit, Stärke, Schnelligkeit, Gewandtheit; und aus den entgegengeſetzten Beſchaffenheiten; ingleichen aus den äuſserlichen vortheilhaften oder nachtheiligen Umſtänden, wie Familie, Güter, Kleider, Nation und Klima. Alle dieſe Dinge bringen durch ihre verſchiedenen Eigenſchaften Liebe und Achtung oder Haſs und Verachtung hervor.

Von der Betrachtung dieſer Urſachen müſſen wir einen neuen Unterſchied zwiſchen der Beſchaffenheit, welche wirkt, und dem Subjekte, in welchem ſich dieſe Eigenſchaft befindet, herleiten. Ein Fürſt, der ein prächtiges Schloſs beſitzet, erlangt dadurch die Achtung des gemeinen Haufens; und dieſes erſtlich durch die Schönheit des Pallaſts, zweitens durch das Verhältniſs des Eigenthums, welches es mit ihm verknüpft. Nimmt man eins von beiden Stücken weg, ſo vergeht die Leidenſchaft; und dieſes beweiſt offenbar, daſs die Urſache aus beiden zuſammengeſetzt iſt.

Es würde ekelhaft ſeyn die Leidenſchaften der Liebe und des Haſſes, durch alle die Bemerkungen zu verfolgen, welche wir über Stolz und Demuth gemacht haben, und die ſich auf beide Arten der Leidenſchaften in gleichem Grade anwenden laſſen. Es wird genug ſeyn, im Allgemeinen zu bemerken, daſs das Objekt der Liebe und des Haſſes offenbar eine denkende Perſon: und daſs die Empfindung der erſtern Leidenſchaft allemal angenehm, und der letztern unangenehm ſey. Wir können alſo mit einigem Schein von Wahrſcheinlichkeit annehmen, daſs die Urſache dieſer beiden Leidenſchaften allemal auf ein denkendes Weſen Beziehung habe; und daſs die Urſache der Liebe ein beſonderes Vergnügen, und die Urſache des Haſſes ein beſonderes Miſsvergnügen erzeuge.

Die eine dieſer Vorausſetzung, nemlich die, daſs die Urſache der Liebe und des Haſſes, auf eine Perſon oder ein denkendes Weſen Beziehung haben müſſe, um dieſe Leidenſchaften zu erzeugen, iſt nicht nur wahrſcheinlich, ſondern über allen Zweifel gewiſs. Tugend und Laſter, wenn ſie in Abſtracto betrachtet werden; Schönheit und Häſslichkeit in lebloſen Dingen; Armuth und Reichthum, wenn ſie einer dritten Perſon angehören, erzeugen nicht den geringſten Grad von Liebe oder Haſs, Achtung oder Verachtung, gegen ſolche die in keiner Verbindung mit ihnen ſtehen. Ein Menſch ſieht zum Fenſter hinaus, erblickt mich auf der Straſse, und

und neben mir ein ſchönes Gebäude, mit dem ich aber in keiner Gemeinſchaft ſtehe: nun glaube ich nicht, daſs irgend jemand behaupten wird, daſs dieſer Menſch mir denſelbigen Reſpeckt bezeugen werde, als ob ich Eigenthümer des Pallaſts wäre.

Nicht ſo einleuchtend iſt es auf dem erſten Anblick, daſs zu dieſen Leidenſchaften ein Verhältniſs der Impreſſionen erfoderlich ſey, und dieſes deshalb, weil bei dem Uebergange die eine Impreſſion mit der andern ſo ſehr zuſammenhängt, daſs ſie gewiſſermaſsen ſich gar nicht von einander unterſcheiden laſſen. Da wir aber bei dem Stolze und der Demuth dieſe Trennung ſo leicht vornehmen und beweiſen konnten, daſs jede Urſache dieſer Leidenſchaft eine beſondere Luſt oder Unluſt hervorbringt, ſo hoffe ich dieſelbige Methode mit gleichem Glücke anzuwenden, wenn ich die verſchiedenen Urſachen der Liebe und des Haſſes insbeſondere unterſuche. Da ich aber gern bald zu einem vollen und entſcheidenden Beweiſe dieſer Theorie kommen möchte, ſo verſchiebe ich dieſe Unterſuchung noch auf einen Augenblick, und will mich unterdeſſen bemühen, alle meine Schlüſſe in Anſehung des Stolzes und der Demuth auf mein gegenwärtiges Vorhaben anzuwenden, und dieſe Anwendung durch einen Beweis geltend zu machen, der auf unbezweifelte Erfahrung gegründet iſt.

Es giebt wenig Menſchen, die in ihrem eigenen Charakter, oder Geiſte, oder Glücke eine vollkommene Befriedigung finden, und die nicht begierig

wären,

wären, ſich der Welt zu zeigen, und die Liebe und den Beifall anderer Menſchen zu erlangen. Nun ſind aber offenbar eben die Eigenſchaften und Umſtände, welche die Urſachen des Stolzes oder der Selbſtſchätzung ſind, auch die Urſachen der Eitelkeit oder der Begierde nach Ruhm; und es iſt eben ſo gewiſs, daſs wir diejenigen Seiten von uns allemal am liebſten zeigen, mit welchen wir ſelbſt am beſten zufrieden ſind. Wäre nun Liebe und Achtung nicht durch eben die Eigenſchaften hervorgebracht, als der Stolz, je nachdem ſie entweder mit uns oder mit andern im Verhältniſſe ſtehen, ſo würde dieſe Art zu verfahren, höchſt ungereimt ſeyn, und die Menſchen könnten unmöglich eine Uebereinſtimmung in den Geſinnungen jeder andern Perſon mit ihren eigenen erwarten. Es iſt wahr, wenige können eine genaue Theorie der Leidenſchaften entwerfen, oder Betrachtungen über ihre allgemeine Natur und Aehnlichkeiten anſtellen. Aber ohne ſolche Fortſchritte in der Philoſophie gemacht zu haben, ſind wir doch in dieſem Stücke nicht vielen Irrthümern ausgeſetzt, ſondern werden durch die gemeine Erfahrung ſowohl, als durch eine Art von Vorherempfindung, welche uns durch das, was wir unmittelbar in uns ſelbſt fühlen, lehrt, was ein Ding bei andern hervorbringen wird, hinlänglich zurecht gewieſen. Da alſo dieſelbigen Eigenſchaften, welche Stolz oder Demuth hervorbringen, auch Liebe oder Haſs verurſachen; ſo werden auch alle Beweiſe, wodurch dargethan worden iſt, daſs die

die Urſachen der erſtern Leidenſchaften, Luſt oder Unluſt, unabhängig von der Leidenſchaft hervorbringen, mit gleicher Evidenz auf die Urſachen der letztern angewendet werden können.

Zweiter Abſchnitt.

Verſuche, wodurch dieſes Syſtem beſtätiget wird.

Wer dieſe Gründe gehörig erwägt, wird kein Bedenken finden, dem Schluſſe beizupflichten, welchen ich aus ihnen in Anſehung des Uebergangs an verbundenen Impreſſionen und Begriffen ziehe, beſonders da dieſes ein an ſich ſelbſt ſo leichter und natürlicher Grundſatz iſt. Aber um dieſes Syſtem, ſowohl in Beziehung auf Liebe und Haſs, als in Rückſicht auf Stolz und Demuth, auſser allen Zweifel zu ſetzen; ſo laſst uns einige neue Verſuche über alle dieſe Leidenſchaften machen, und uns dabei an einige derer Beobachtungen erinnern, die ich ſchon oben gemacht habe.

Um dieſe Verſuche zu machen, ſo laſst uns annehmen, ich wäre mit einem Menſchen in Geſellſchaft, den ich anfänglich ganz gleichgültig, alſo ohne alle Empfindungen, weder der Freundſchaft noch Feindſchaft betrachte. Hier habe ich das natürliche und letzte Objekt aller vier Leidenſchaften vor mir. Ich ſelbſt bin das eigenthümliche Objekt des Stolzes und der Demuth; die andere Perſon iſt das Objekt der Liebe und des Haſſes.

Be-

Betrachtet nun mit Aufmerkſamkeit die Natur dieſer Leidenſchaften und ihre gegenſeitige Lage unter einander. Hier liegen offenbar vier Leidenſchaften gleichſam im Viereck, und ſind nach gewiſſen Regeln mit einander verknüpft und von einander entfernt. Die Leidenſchaften des Stolzes und der Demuth ſind, ſo wie auch Liebe und Haſs mit einander durch die Identität ihres Objekts verknüpft, indem dieſes bei dem erſten Paare der Leidenſchaften das Selbſt, bei dem letztern die andere Perſon iſt. Dieſe zwei Linien der Vereinigung oder der Verknüpfung formiren zwei entgegengeſetzte Seiten des Vierecks. Wiederum ſind Stolz und Liebe angenehme; Haſs und Demuth unangenehme Leidenſchaften. Dieſe Aehnlichkeit der Empfindung zwiſchen Stolz und Liebe, und zwiſchen Demuth und Haſs machen eine neue Verbindung aus, und können als die beiden andern Seiten des Vierecks angeſehen werden. Ueberhaupt alſo iſt Stolz mit Demuth, Liebe mit Haſs durch ihre Objekte oder Begriffe verknüpft: Stolz mit Liebe, Demuth mit Haſs durch ihre Empfindungen oder Impreſſionem.

Daher behaupte ich nun, daſs nichts eine von dieſen Leidenſchaften hervorbringen kann, ohne mit ihr in einem doppelten Verhältniſſe zu ſtehen, nemlich in dem Verhältniſſe der Begriffe zu dem Objekte der Leidenſchaft, und in einem Verhältniſſe der Empfindung zu der Leidenſchaft ſelbſt. Dieſes ſollen nun unſre Verſuche beweiſen.

Erſter

Erſter Verſuch. Um mit deſto gröſserer Ordnung in dieſen Verſuchen zu Werke zu gehen, ſo laſst uns erſtlich annehmen, ich ſey in der oben beſchriebenen Lage, nemlich in Geſellſchaft eines andern, und nun zeige ſich ein Ding, das kein Verhältniſs, weder der Impreſſionen noch der Begriffe, zu einer von dieſen Leidenſchaften hat. So wollen wir einmal annehmen, wir betrachteten zuſammen einen gewöhnlichen Stein oder ſonſt ein ganz gleichgültiges Ding, das keinem von uns angehörte, und von ſelbſt keine Veränderung oder unabhängige Luſt oder Unluſt verurſachte; ſo iſt evident, daſs ein ſolches Ding keine dieſer vier Leidenſchaften hervorbringen wird. Laſst es uns an allen nach der Reihe verſuchen. Laſst uns ſehen, ob Liebe, Haſs, Demuth, Stolz entſpringt; es entſteht keine dieſer Leidenſchaften auch nur in dem geringſten Grade, den man ſich einbilden kann. Laſst uns das Objekt nach Gefallen verändern; nur dürfen wir keins wählen, das eines jener zwei Verhältniſſe hat. Laſst uns den Verſuch auf alle mögliche Arten veranſtalten, deren das Gemüth fähig iſt. Kein Ding in der ganzen ungeheuren Mannichfaltigkeit der Natur kann in irgend einer Lage ohne dieſe Verhältniſſe eine Leidenſchaft hervorbringen.

Zweiter Verſuch. Da ein Objekt, dem dieſe beiden Verhältniſſe fehlen, keine Leidenſchaft hervorbringen kann, ſo laſſet uns ihm nur vors erſte eins dieſer Verhältniſſe geben, und ſehen, was erfolgen wird. So nehme man an, ich betrachte einen

nen Stein oder ein andres gemeines Ding, das entweder mir oder meinem Gefährten gehört, und das hierdurch ein Verhältniſs der Begriffe zu dem Objekte der Leidenſchaften erhält: ſo iſt klar, daſs, wenn man die Sache a priori betrachtet, keine Gemüthsbewegung irgend einer Art vernünftigerweiſe erwartet werden kann. Denn auſser, daſs ein Verhältniſs der Begriffe im Verborgenen und im Stillen auf das Gemüth wirkt, ſo giebt es auch bei entgegengeſetzten Leidenſchaften, des Stolzes und der Demuth, der Liebe und des Haſſes, je nachdem das Objekt uns oder der andern Perſon angehört, einen gleichen Stoſs; und dieſe widerſtreitenden Leidenſchaften müſſen ſich alſo beide zernichten, und das Gemüth vollkommen frei von irgend einer Leidenſchaft oder Gemüthsbewegung laſſen. Dieſes Raiſonnement a priori wird durch die Erfahrung vollkommen beſtätigt. Kein ſchlechtes oder gemeines Ding, das nicht unabhängig von der Leidenſchaft Luſt oder Unluſt verurſachet, wird je dadurch, daſs es durch Eigenthum oder andre Verhältniſſe mit uns oder andern Perſonen verknüpft iſt, im Stande ſeyn, die Leidenſchaften des Stolzes oder der Demuth, der Liebe oder des Haſſes zu erzeugen.

Dritter Verſuch. Es iſt alſo gewiſs, daſs ein Verhältniſs der Begriffe für ſich allein nicht fähig iſt dieſe Leidenſchaften zu erwecken. Laſst uns nun einmal dieſes Verhältniſs aufheben, und ſtatt deſſen ein Verhältniſs der Impreſſionen ſetzen. Zu dieſem Behuf wollen wir uns ein Objekt vorſtellen,

das

das angenehm oder unangenehm iſt, aber weder mit uns noch unſern Gefährten in Verbindung ſteht; und dabei laſst uns auf die Folgen Acht haben. Wenn wir die Sache, wie bei dem vorhergehenden Verſuche zuerſt a priori erwägen; ſo können wir ſchlieſsen, daſs das Objekt einen geringen aber höchſt ungewiſſen Zuſammenhang mit dieſen Leidenſchaften hat. Denn auſser daſs dieſes Verhältniſs nicht ganz gleichgültig und unmerklich iſt, hat es auch nicht die Inkonvenienz des Verhältniſſes der Begriffe, und führt uns nicht mit gleicher Kraft zu zwei entgegengeſetzten Leidenſchaften, welche ſich durch ihren Widerſtreit einander aufheben. Allein wenn wir auf der andern Seite erwägen, daſs dieſer Uebergang von der Empfindung zur Leidenſchaft nicht durch ein Princip befördert wird, welches einen Uebergang der Begriffe hervorbringt; ſondern vielmehr im Gegentheil, daſs der Wechſel der Objekte, obgleich die eine Impreſſion leicht in die andre übergeht, dennoch als allen denen Principien entgegen angenommen wird, die einen Uebergang dieſer Art befördern; ſo können wir hieraus den Schluſs ziehen, daſs ein Etwas eine beſtändige und gewiſſe Urſache einer Leidenſchaft ſeyn wird, welches mit der Leidenſchaft blos durch das Verhältniſs der Impreſſionen verknüpft iſt. Was alſo unſre Vernunft, nach genauer Erwägung dieſer Gründe, vermöge der Analogie ſchlieſsen kann, würde ſeyn, daſs ein Objekt, welches Luſt oder Unluſt hervorbringt, aber weder mit uns ſelbſt noch mit andern

auf

auf irgend eine Art in Verknüpfung ſteht, unſerm Gemüthe eine ſolche Richtung geben kann, daſs es ſehr leicht und natürlich in Stolz oder Liebe, Demuth oder Haſs fallen, und ſich nach andern Objekten umſehen kann, wobei es, vermittelſt eines doppelten Verhältniſſes dieſe Leidenſchaften findet; daſs aber ein Objekt, welches nur eins dieſer Verhältniſſe hat, ſo vortheilhaft es übrigens ſeyn mag, nie eine feſte und dauerhafte Leidenſchaft erzeugen kann.

Zum Glück findet ſich dieſes ganze Raiſonnement durch die Erfahrung und durch die Phänomene der Leidenſchaften auf das genaueſte beſtätigt. Man ſetze, ich reiſete mit einem Geſellſchafter durch ein Land, das uns beiden ganz fremd iſt; ſo weiſs ein jeder, daſs wenn die Ausſichten ſchön, die Wege angenehm, und die Wirthshäuſer bequem ſind, uns dieſes einen guten Humor beibringen kann: allein da wir angenommen haben, daſs dieſes Land weder mit mir noch mit meinem Freunde in einer weitern Verbindung ſtehe, ſo kann es nie die unmittelbare Urſache von Stolz oder Liebe ſeyn; und wenn ich alſo nicht die Leidenſchaft an einem andern Objekte finde, das mit einem von uns in engerer Verbindung ſteht, ſo werden meine Bewegungen mehr als vorübergehende Erſcheinungen einer fröhlichen oder muntern Gemüthsſtimmung, als wie eine feſte Leidenſchaft angeſehen werden müſſen. Der Fall iſt derſelbe, wenn das Objekt Miſsvergnügen hervorbringt.

Vier-

Vierter Verſuch. Da wir nun gefunden haben, daſs weder ein Objekt ohne ein Verhältniſs der Begriffe oder Impreſſionen, oder ein anderes, das nur ein Verhältniſs hat, je Stolz oder Demuth, Liebe oder Haſs verurſachen kann; ſo kann uns ſchon die Vernunft allein, ohne einen fernern Verſuch überzeugen, daſs alles was ein doppeltes Verhältniſs hat, auch dieſe Leidenſchaften nothwendig erwecken muſs; da es unſtreitig iſt, daſs ſie irgend eine Urſache haben müſſen. Aber um auch dem kleinſten Zweifel den Eingang zu verwehren, ſo laſst uns unſre Verſuche erneuern, und ſehen, ob der Erfolg in dieſem Falle unſrer Erwartung entſprechen wird. Ich wähle ein Ding, zum Exempel die Tugend, welches für ſich ein Vergnügen verurſacht: dieſem Dinge gebe ich ein Verhältniſs zum Selbſt; und finde, daſs aus dieſer Lage der Sache unmittelbar eine Leidenſchaft entſpringt, aber was für eine Leidenſchaft? unſtreitig die Leidenſchaft des Stolzes, zu welcher dieſes Objekt ein doppeltes Verhältniſs hat. Sein Begriff iſt mit dem Begriffe des Selbſt, dem Objekte der Leidenſchaft verknüpft, und die Empfindung, die es verurſacht, iſt der Empfindung der Leidenſchaft ähnlich. Um ganz gewiſs zu ſeyn, daſs ich mich in dieſem Verſuche nicht irre, ſo hebe ich erſt das eine, dann das andere Verhältniſs auf; und finde, daſs dieſe Aufhebung allemal die Leidenſchaft vernichtet, und das Objekt ganz gleichgültig macht. Aber ich bin hiermit noch nicht zufrieden. Ich mache noch einen andern Verſuch,

und

und anſtatt das Verhältniſs aufzuheben, vertauſche ich es blos mit einem Verhältniſſe verſchiedener Art. Ich ſetze, die Tugend gehöre nicht mehr mir, ſondern meinem Gefährten zu; und gebe Acht, was aus dieſer Vertauſchung folgt. Ich nehme unmittelbar wahr, daſs ſich auch die Leidenſchaften umwenden, und daſs der Stolz weicht, wo nur ein Verhältniſs, nemlich das der Impreſſionen iſt, und ſich in Liebe verwandelt, wenn die Leidenſchaften durch das doppelte Verhältniſs der Impreſſionen und Begriffe angezogen worden. Bei Wiederholung deſſelbigen Verſuchs verändere ich das Verhältniſs der Begriffe von neuen, und bringe die Leidenſchaften wieder auf den Stolz zurück; und bei einer abermaligen Wiederholung verwandle ich ſie wieder in Liebe oder Zärtlichkeit. Nachdem ich nun vollkommen von dem Einfluſſe dieſes Verhältniſſes überzeugt bin, ſtelle ich mit den Wirkungen des andern ebenfalls Proben an; dadurch, daſs ich die Tugend in Laſter verwandle, ſchaffe ich die angenehme Impreſſion, welche von der erſtern entſpringt, in eine unangenehme um, welche aus der letztern entſteht. Die Wirkung entſpricht immer noch meiner Erwartung. Wenn das Laſter in einem Andern gedacht wird, ſo erweckt es vermittelſt ſeines doppelten Verhältniſſes die Leidenſchaft des Haſſes ſtatt der Liebe, welche aus dem nemlichen Grunde von der Tugend entſpringt. Das Experiment fortzuſetzen, verändere ich das Verhältniſs der Begriffe aufs neue, und ſetze, das Laſter gehöre mir ſelbſt zu. Was folgt?

das

das Gewöhnliche. Die Leidenſchaft des Haſſes verwandelt ſich unmittelbar in Demuth. Dieſe Demuth kann ich wieder durch eine neue Vertauſchung der Impreſſionen in Stolz verwandeln; und ich finde nach allen, daſs ich den Cirkel vollendet, und durch dieſes Wechſeln und Tauſchen die Leidenſchaft wieder in dieſelbige Lage gebracht habe, in welcher ich ſie anfänglich fand.

Aber um der Sache noch mehr Gewiſsheit zu geben, ſo verändere ich den Gegenſtand; und nehme anſtatt des Laſters und der Tugend, Schönheit und Häſslichkeit, Reichthum und Armuth, Macht und Ohnmacht, um mit dieſen die Probe zu machen. Jedes dieſer Objekte macht nun vermittelſt des Wechſels ſeiner Verhältniſſe, den Cirkel der Leidenſchaften auf dieſelbige Art: und wir mögen einen Weg nehmen, welchen wir wollen, entweder durch Stolz, Liebe, Haſs, Demuth, oder durch Demuth, Haſs, Liebe, Stolz, gehen; das Experiment verändert ſich nicht im geringſten. Zwar entſtehn bei einigen Gelegenheiten in der That Achtung und Verachtung, anſtatt der Liebe und des Haſſes; aber dieſe ſind im Grunde dieſelbigen Leidenſchaften, nur durch einige Urſachen verändert, die wir in der Folge entwickeln werden.

Fünfter Verſuch. Um dieſen Verſuchen noch mehr Anſehen zu verſchaffen, ſo laſst uns die Lage der Sachen ſo viel als möglich verändern, und die Leidenſchaften und Objekte in alle die verſchiedenen Stellungen bringen, deren ſie fähig ſind. Laſst

Laſst uns annehmen, daſs die Perſon, in deren Geſellſchaft ich alle dieſe Verſuche anſtelle, auſser den oben erwähnten Verhältniſſen, mit mir noch durch die Bande des Blutes oder der Freundſchaft ſehr enge verknüpft ſey. Wir wollen annehmen, er ſey mein Sohn, oder mein Bruder, oder durch eine lange und vertraute Bekanntſchaft mit mir vereinigt. Zunächſt laſst uns ſetzen, daſs die Urſache der Leidenſchaft ein doppeltes Verhältniſs der Impreſſionen und Begriffe zu dieſer Perſon erlange; und laſst uns ſehen, was für Wirkungen aus allen dieſen verwickelten Attraktionen und Verhältniſſen entſtehen werden. Ehe wir unterſuchen, was ſie in der Erfahrung ſind, laſst uns beſtimmen, was ſie nach meiner Hypotheſe ſeyn müſsten. Da iſt nun klar, daſs je nachdem die Impreſſion angenehm oder unangenehm iſt, die Leidenſchaft der Liebe oder des Haſſes gegen die Perſon entſtehen muſs, welche auf dieſe Art mit der Urſach der Impreſſion durch die doppelten Verhältniſſe, welche ich angenommen habe, verknüpft iſt. Die Tugend eines Bruders muſs machen, daſs ich ihn liebe; ſo wie ſein Laſter oder ſeine Niederträchtigkeit die entgegengeſetzte Leidenſchaft erwecken muſs. Aber blos nach dieſer Lage der Sachen zu urtheilen, kann ich nicht erwarten, daſs die Leidenſchaften immer bleiben, und ſich nicht in andre Impreſſionen verwandeln ſollten. Da hier eine Perſon iſt, welche durch ein doppeltes Verhältniſs das Objekt meiner Leidenſchaft iſt, ſo leitet mich daſſelbige Raiſonnement zu dem Gedanken, daſs

daſs die Leidenſchaft noch weiter gehen wird. Die Perſon hat ein Verhältniſs der Begriffe zu meinem Selbſt, nach der Vorausſetzung; die Leidenſchaft, von welcher ſie der Gegenſtand iſt, hat dadurch, daſs ſie entweder angenehm oder unangenehm iſt, ein Verhältniſs der Impreſſionen zu dem Stolze oder der Demuth. Es muſs alſo offenbar eine von dieſen Leidenſchaften aus der Liebe oder dem Haſſe entſtehen.

So muſs ich nach meiner Hypotheſe ſchlieſsen; und es iſt eine groſse Freude für mich zu ſehen, daſs in der Erfahrung alles auf das genaueſte mit meiner Erwartung übereinſtimmt. Die Tugend oder das Laſter eines Sohnes oder Bruders erweckt nicht nur Liebe oder Haſs, ſondern erzeugt auch durch einen neuen Uebergang von ähnlichen Urſachen Stolz oder Demuth. Nichts verurſachet mehr Eitelkeit, als glänzende Eigenſchaften in unſern Verwandten; und nichts kränkt uns mehr als ihr Laſter oder ehrenloſes Leben. Dieſe genaue Uebereinſtimmung der Erfahrung mit unſern Schlüſſen iſt ein überzeugender Beweis von der Richtigkeit derjenigen Hypotheſe, auf welche dieſes ganze Raiſonnement gebauet iſt.

Sechſter Verſuch. Dieſe Augenſcheinlichkeit wird noch gröſser werden, wenn wir das Experiment umändern, und mit Beibehaltung derſelbigen Verhältniſſe nur mit einer verſchiedenen Leidenſchaft anfangen. Man ſetze, daſs anſtatt der Tugend oder des Laſters eines Sohnes oder Bruders,

welches erſt Liebe oder Haſs, und nachher Stolz oder Demuth verurſachte, dieſe guten oder ſchlechten Eigenſchaften ſich in uns ſelbſt befinden, ohne eine unmittelbare Verknüpfung mit der Perſon, welche mit uns im Verhältniſſe ſteht: ſo zeigt uns die Erfahrung, daſs durch dieſe Veränderung der Lage die ganze Kette zerriſſen wird, und daſs die Seele, nicht wie in dem vorhergehenden Falle, von einer Leidenſchaft zu der andern geführt wird. Wir lieben oder haſſen einen Sohn oder einen Bruder niemals um der Tugend oder um des Laſters willen, welches wir in uns ſelbſt bemerken; ob es gleich unſtreitig iſt, daſs dieſelbigen Eigenſchaften in ihm uns einen ziemlichen Grad von Stolz oder Demuth gewähren. Der Uebergang von Stolz oder Demuth zu Liebe oder Haſs, iſt nicht ſo natürlich, als von Liebe oder Haſs zu Stolz oder Demuth. Dieſes mag beim erſten Anblick meiner Hypotheſe entgegen zu ſeyn ſcheinen, da die Verhältniſſe der Impreſſionen und Begriffe in beiden Fällen genau einerlei ſind. Stolz und Demuth ſind Impreſſionen, die ſich auf Liebe und Haſs beziehen. Mein Selbſt bezieht ſich auf die Perſon. Man ſollte alſo erwarten, daſs gleiche Urſachen auch gleiche Wirkungen hervorbringen müſsten, und daſs ein vollkommner Uebergang von dem doppelten Verhältniſſe, ſo wie in allen andern Fällen, entſtehen müſste. Dieſe Schwierigkeit läſst ſich leicht durch folgende Betrachtungen heben.

Da wir uns zu allen Zeiten unſrer ſelbſt, unſrer Geſinnungen und Leidenſchaften aufs innigſte bewuſst ſind, ſo müſſen offenbar ihre Begriffe mit gröſserer Lebhaftigkeit auf uns wirken, als die Begriffe der Geſinnungen und Leidenſchaften einer andern Perſon. Jedes Ding aber, das uns mit Lebhaftigkeit trifft, und in einem vollen und ſtarken Lichte erſcheint, dringt gewiſſermaſsen durch ſich ſelbſt in unſre Betrachtung ein, und ſtellt ſich bei dem kleinſten Wink und der geringfügigſten Gelegenheit der Seele dar. Aus demſelbigen Grunde feſſelt es auch die Aufmerkſamkeit, wenn es einmal da iſt, und hält ſie ab zu andern Objekten überzugehen, ſo ſtark auch ihr Verhältniſs zu unſerm erſten Objekte ſeyn mag. Die Einbildungskraft geht leicht von dunkeln zu lebhaften Begriffen, aber ſchwer von lebhaften zu dunkeln. In dem einen Falle wird das Verhältniſs durch ein anderes Principium unterſtützt: in dem andern wirkt ihm letzteres entgegen.

Nun habe ich bemerkt, daſs dieſe zwei Gemüthsfähigkeiten, die Einbildungskraft und die Leidenſchaften, ſich in ihren Wirkungen einander beiſtehen, wenn ihre Neigungen einander ähnlich, und wenn ſie auf ein und ebendaſſelbe Objekt gerichtet ſind. Die Seele hat ſtets eine Neigung von einer Leidenſchaft zu einer andern, die mit ihr verknüpft iſt, überzugehen; und dieſe Neigung wird befördert, wenn das Objekt der einen Leidenſchaft mit dem Objekte der andern verbunden iſt. Die zwei

Urſachen wirken alsdenn mit einander zuſammen, und machen den ganzen Uebergang bequemer und leichter. Aber wenn es ſich zutragen ſollte, daſs das Verhältniſs der Begriffe zwar eigentlich zu reden daſſelbige bliebe, aber dennoch ſeinen Einfluſs, wodurch der Uebergang der Einbildung verurſacht wird, nicht mehr ſtatt fände, ſo muſs augenſcheinlich auch ſein Einfluſs auf die Leidenſchaften wegfallen, da er ganz und gar von dieſem Uebergange abhängt. Dieſes iſt der Grund, warum Stolz oder Demuth ſich nicht ſo leicht in Liebe oder Haſs verwandeln, als die letztern Leidenſchaften in die erſtern. Wenn jemand mein Bruder iſt, ſo bin ich gleichfalls der Seinige: aber obſchon die Verhältniſſe wechſelſeitig ſind, ſo ſind ihre Wirkungen auf die Einbildungskraft ſehr verſchieden. Der Uebergang von der Betrachtung einer Perſon, die mit uns verknüpft iſt, zu unſrer eigenen, deren wir uns jeden Augenblick bewuſst ſind, iſt leicht und frei. Aber wenn das Intereſſe einmal auf unſer Selbſt gerichtet iſt, ſo geht die Phantaſie nicht eben ſo leicht von dieſem Objekte zu einer andern Perſon über, ob es gleich noch ſo genau mit uns verknüpft iſt. Dieſer leichte oder ſchwere Uebergang der Einbildungskraft wirkt auf die Leidenſchaften, und erleichtert oder erſchwert ihren Uebergang; welches ein deutlicher Beweis iſt, daſs dieſe zwei Fähigkeiten der Leidenſchaften und der Einbildung mit einander verknüpft ſind, und daſs die Verhältniſſe der Begriffe einen Einfluſs auf die Leidenſchaften haben.

Auſser

Auſser den unzähligen Erfahrungen, die dieſes beweiſen, finden wir hier, daſs ſelbſt, wenn das Verhältniſs bleibt, und die gewöhnliche Wirkung deſſelben auf die Phantaſie, nehmlich die Hervorbringung einer Aſſociation, oder eines Ueberganges der Begriffe, verhindert wird, auch ſein gewöhnlicher Einfluſs auf die Leidenſchaften, da es uns von der einen zu der andern führt, auf gleiche Weiſe aufgehoben wird.

Vielleicht könnte man einen Widerſpruch zwiſchen dieſer Erſcheinung und der Sympathie finden, nach welcher die Seele von dem Begriffe unſeres Selbſt leicht zu dem Begriffe eines andern mit ihm verbundenen Dinges übergehet. Allein dieſe Schwierigkeit wird verſchwinden, ſobald man bedenket, daſs bei der Sympathie unſre eigene Perſon nicht das Objekt einer Leidenſchaft ausmacht, und daſs hier nichts iſt, welches unſre Aufmerkſamkeit auf uns ſelbſt heftet; wie in dem gegenwärtigen Falle, wo angenommen wird, daſs uns Stolz oder Demuth bewege. Unſer Selbſt, unabhängig von der Wahrnehmung irgend eines andern Objekts, iſt in der That nichts: deshalb müſſen wir unſern Blick auf äuſsere Objekte wenden; und da iſt es uns ſehr natürlich, diejenigen mit der gröſsten Aufmerkſamkeit zu betrachten, welche uns nahe oder ähnlich ſind. Wenn aber das Selbſt der Gegenſtand einer Leidenſchaft iſt, ſo iſt kein natürliches Geſetz da, weshalb wir die Betrachtung deſſelben verlaſſen müſsten, bis die Leidenſchaft erſchöpft iſt; in welchem Falle die doppelten

pelten Verhältniſſe der Impreſſionen und Begriffe nicht länger wirken können.

Siebenter Verſuch. Um dieſes ganze Raiſonnement noch einer fernern Probe zu unterwerfen, ſo laſst uns einen neuen Verſuch machen; und da wir ſchon die Wirkungen verbundener Leidenſchaften und Begriffe geſehen haben, ſo laſst uns einmal annehmen, daſs die Leidenſchaften in Verbindung mit einem Verhältniſs der Begriffe dieſelbigen bleiben; und laſst uns die Wirkung dieſer neuen Lage in Erwägung ziehen. Es iſt offenbar, daſs hier nach allen Gründen ein Uebergang der Leidenſchaften von dem einen Objekte zu dem andern erwartet werden kann; weil nach der Vorausſetzung das Verhältniſs der Begriffe fortdauert und eine Identität der Impreſſionen eine ſtärkere Verknüpfung hervorbringen muſs, als die vollkommenſte Aehnlichkeit, die man ſich nur einbilden kann. Wenn alſo ein doppeltes Verhältniſs der Impreſſionen und Begriffe einen Uebergang von einem zum andern hervorzubringen im Stande iſt, ſo muſs eine Identität der Impreſſionen, verbunden mit einem Verhältniſs der Begriffe dieſes noch weit eher können. Dennoch finden wir auch, daſs wenn wir jemanden lieben oder haſſen, die Leidenſchaften ſelten in ihren erſten Grenzen bleiben; ſondern daſs ſie ſich auf alle mit ihm nahe verbundene Objekte erſtrecken und ſeine Freunde und Verwandte mit unter ſich begreifen. Nichts iſt natürlicher als vermöge unſrer Freundſchaft für einen gewiſſen Menſchen, auch ohne weitere

tere Prüfung ſeines Charakters eine Liebe gegen ſeinen Bruder zu faſſen. Ein Streit mit einer Perſon bringt uns leicht einen Haſs gegen die ganze Familie bei, ob ſie gleich an dem, was uns beleidiget hat, ganz unſchuldig iſt. Beiſpiele dieſer Art kann man allenthalben antreffen.

In dieſem Verſuche iſt nur eine Schwierigkeit, welche, bevor wir weiter gehen, nothwendig gehoben werden muſs. Es iſt nehmlich gewiſs, daſs obgleich alle Leidenſchaften ſehr leicht von einem Objekte zu einem andern, das mit ihm verbunden iſt, übergehen, dieſer Uebergang dennoch leichter geſchieht, wenn das wichtigere Objekt zuerſt vorgeſtellt wird, und das weniger wichtige darauf folgt, als wenn dieſe Ordnung umgekehrt wird, ůnd der unwichtige Gegenſtand zuerſt erſcheint. So iſt es uns weit natürlicher den Sohn um des Vaters willen zu lieben, als den Vater um des Sohnes willen; den Diener wegen des Herrn, als den Herrn wegen den Diener; den Unterthanen wegen des Fürſten, als den Fürſten wegen der Unterthanen. Auf gleiche Art faſſen wir leichter gegen eine ganze Familie einen Haſs, wenn unſer erſter Streit mit dem Haupte derſelben vorfällt, als wenn wir mit einem Sohne, oder Diener, oder ſonſt einem untern Gliede der Verwandtſchaft zerfallen. Kurz unſre Leidenſchaften verhalten ſich hier wie die andern Objekte, ſie ſteigen mit gröſserer Leichtigkeit herab als herauf.

Um zu begreifen, worinne die Schwierigkeit, dieſes Phänomen zu erklären, beſteht, muſs man erwä-

erwägen, daſs eben derſelbe Grund, welcher die Einbildungskraft beſtimmt, von entfernten zu nahen Dingen mit gröſsrer Leichtigkeit zu gehen, als von nahen zu entfernten, auch verurſacht, daſs man das Kleinere lieber mit dem Gröſsern, als das Gröſsere mit dem Kleinern verwechſelt. Was nun den gröſsten Einfluſs hat, wird am meiſten bemerkt; und was am meiſten bemerkt wird, ſtellt ſich der Einbildungskraft am leichteſten dar. Wir können in einem Dinge weit leichter das Gemeine überſehen, als dasjenige, was als wichtig und beträchtlich erſcheint; vorzüglich aber alsdenn, wenn das letztere eher iſt als das erſtere, und unſre Aufmerkſamkeit zuerſt an ſich zieht. So, wenn ein Zufall uns an den Trabanten des Jupiters erinnert, ſo wird unſre Phantaſie nach einem natürlichen Geſetze beſtimmt, ſich auch einen Begriff von dieſem Planeten zu machen; wenn wir aber zuerſt an den Hauptplaneten denken; ſo iſt es weit natürlicher für uns ſeine Trabanten zu überſehen. Die Erwähnung der Provinzen eines Reiches führt unſre Gedanken auf die Reſidenz des Landes; aber die Phantaſie geht nicht mit gleicher Leichtigkeit wieder zu der Betrachtung der Provinzen zurück. Der Begriff des Dieners macht, daſs wir an den Herrn denken; der Begriff des Unterthanen leitet unſern Blick zum Fürſten. Aber daſſelbige Verhältniſs hat nicht einen gleichen Einfluſs, wenn es uns wieder zurückführen ſoll. Und hierauf gründet ſich der Vorwurf, den Cornelia ihren Söhnen machte, daſs ſie ſich

ſchämte,

ſchämte, mehr durch den Namen der Tochter des Scipio bekannt zu ſeyn, als durch den Namen der Mutter der Gracchen. Dieſes war mit andern Worten eben ſo viel, als ob ſie ſie ermahnte, ſich eben ſo berühmt zu machen, und einen eben ſo groſsen Namen zu erwerben, als ihr Groſsvater, denn ſonſt würde die Einbildungskraft des Volks von ihr, welche die Mittelsperſon war, und in gleichem Verhältniſſe mit beiden ſtand, ihre Söhne ſtets vorbeigehen, und ſie nach dem benennen, was dem Volke ein beträchtlicheres und gröſseres Gewicht zu haben ſchien. Auf demſelbigen Grunde beruht auch die gemeine Gewohnheit, daſs die Weiber eher den Namen ihrer Männer, als die Männer den Namen ihrer Weiber annehmen; denn dadurch ſoll der Vorzug denen eingeräumt werden, denen wir die gröſste Ehre und Achtung erweiſen. Wir würden leicht noch viele andere Beiſpiele auffinden können, dieſes Princip zu beſtätigen, wenn es nicht ſchon einleuchtend genug wäre.

Da nun die Phantaſie eben ſo leicht von dem Kleinern zum Gröſsern, als von dem Entferntern zum Nähern übergehet, warum befördert dieſer leichte Uebergang der Begriffe den Uebergang der Leidenſchaften in dem erſtern Falle nicht eben ſowohl als in dem letztern? Die Tugenden eines Freundes oder Bruders erzeugen erſt Liebe und dann Stolz; weil in dieſem Falle die Einbildungskraft, ihrer Neigung gemäſs, vom Entfernten zum Nahen übergeht. Unſere eigenen Tugenden bringen nicht

erſt

erſt Stolz und dann Liebe zu unſerm Freund oder Bruder hervor; weil der Uebergang in dieſem Falle gegen die Neigung der Einbildungskraft vom Nahen zum Entfernten ſeyn würde. Aber die Liebe oder der Haſs gegen einen Niedrigern, verurſachet nicht leicht eine Leidenſchaft gegen den Höhern, obgleich dieſes die natürliche Neigung der Einbildungskraft iſt: weil die Liebe oder der Haſs gegen einen Höhern eine Leidenſchaft gegen den Niedrigern wider ihre Neigung verurſachet. Kurz der Uebergang geſchiehet nicht mit ſo vieler Leichtigkeit bei dem Höhern und Niedrigern, als bei dem Nahen und Entfernten. Dieſe zwei Erſcheinungen ſcheinen ſich zu widerſprechen, und ihre Vereinigung erfodert daher unſre Aufmerkſamkeit.

Da der Uebergang der Begriffe hier gegen den natürlichen Hang der Einbildungskraft geſchieht, ſo muſs dieſes Vermögen durch einen ſtärkern Grund irgend einer andern Art überwältiget werden; und da nichts im Gemüthe gegenwärtig iſt, als Impreſſionen und Begriffe, ſo muſs dieſer Grund nothwendig in den Impreſſionen liegen. Nun iſt bemerket worden, daſs Impreſſionen oder Leidenſchaften nur durch ihre Aehnlichkeit verknüpft ſind, und daſs wenn zwei Leidenſchaften das Gemüth in gleiche oder ähnliche Zuſtände ſetzen, es der Natur vollkommen gemäſs, von der einen zu der andern übergehet: dahingegen auf der andern Seite ein Widerſtreit in den Gemüthszuſtänden den Uebergang der Leidenſchaften erſchwert. Aber es iſt merkwürdig, daſs

daſs dieſer Widerſtreit eben ſowohl von einer Verſchiedenheit des Grades als der Art herkommen kann; und wir finden in der Erfahrung keine gröſſere Schwierigkeit, wenn wir plötzlich von einem kleinen Grade der Liebe zu einem kleinen Grade des Haſſes, als von einem kleinen zu einem groſsen Grade einer von dieſen Leidenſchaften übergehen ſollen. Ein Menſch, der ruhig iſt, oder blos mäſsig bewegt wird, iſt in jeder Rückſicht ſo verſchieden von ſich ſelbſt, wenn ihn eine heftige Leidenſchaft beunruhigt, daſs ſich zwei Perſonen nicht unähnlicher ſeyn können; und es iſt nicht leicht von dem einen Extrem zu dem andern zu gehen, ohne daſs eine beträchtliche Zwiſchenzeit zwiſchen ihnen iſt.

Die Schwierigkeit iſt nicht geringer, wenn ſie nicht gar noch gröſser iſt, wo der Uebergang von der ſtarken Leidenſchaft zur ſchwachen, als wo er von der ſchwachen zur ſtarken geſchehen ſoll, da die eine Leidenſchaft bei ihrer Erſcheinung die andere vernichtet, und ſie nicht beide auf einmal exiſtiren. Aber der Fall iſt gänzlich verändert, wenn die Leidenſchaften zuſammen vereiniget ſind, und auf das Gemüth zu gleicher Zeit wirken. Eine ſchwache Leidenſchaft, die zu einer ſtarken hinzukommt, ändert den Gemüthszuſtand nicht ſo beträchtlich, als eine ſtarke, der eine ſchwache beigefügt wird; deshalb iſt eine engere Verknüpfung zwiſchen dem groſsen und dem kleinen Grade, als zwiſchen dem kleinen und dem groſsen.

Der

Der Grad einer Leidenſchaft hängt von der Natur ihres Gegenſtandes ab; und eine Leidenſchaft gegen eine Perſon gerichtet, die in unſern Augen Anſehn hat, erfüllt die Seele weit mehr als eine andere, welche eine Perſon zu ihrem Gegenſtande hat, die wir nicht ſo hoch achten. Hier entwickelt ſich alſo der Widerſpruch zwiſchen dem Hange der Einbildungskraft und zwiſchen dem Hange der Leidenſchaft von ſelbſt. Wenn wir an ein groſses und kleines Subjekt denken, ſo geht die Einbildungskraft leichter von dem kleinen zum groſsen, als von dem groſsen zum kleinen; aber die Leidenſchaften finden eine gröſsere Schwierigkeit: und da die Leidenſchaften eine gröſsere wirkende Kraft haben als die Einbildungen, ſo iſt kein Wunder, daſs ſie die Oberhand bekommen, und das Gemüth auf ihre Seite ziehen. Ohnerachtet der Schwierigkeit, welche eine Leidenſchaft findet, von dem Begriffe einer groſsen zu dem Begriffe einer kleinen überzugehen, ſo bringt ſie doch, wenn ſie auf die erſtern gerichtet iſt, allemal eine ähnliche Leidenſchaft auf die letztern hervor; wenn die groſse und kleine mit einander verknüpft ſind. Der Begriff eines Dieners leitet unſre Gedanken ſehr leicht zum Herrn; aber der Haſs oder die Liebe zum Herrn bringt noch leichter Unwillen oder Gewogenheit gegen den Diener hervor. Die ſtärkere Leidenſchaft hat in dieſem Falle den Vorzug; und die Verbindung der ſchwächern mit derſelben bringt keine ſonderliche Veränderung in der Gemüthsſtimmung hervor, der

Weg

Weg zwiſchen ihnen wird nur dadurch leichter und natürlicher gemacht.

So wie wir in dem vorhergehenden Verſuche fanden, daſs ein Verhältniſs der Begriffe, welches, vermöge eines beſondern Umſtandes, aufhört ſeine gewöhnliche Wirkung zu haben, nemlich den Uebergang der Begriffe zu erleichtern, ebenfalls aufhört auf die Leidenſchaften zu wirken, ſo finden wir auch in dem gegenwärtigen Verſuche dieſelbige Eigenſchaft an den Impreſſionen. Zwei verſchiedene Grade ein und eben derſelben Leidenſchaft ſind zuverläſsig mit einander verknüpft; aber wenn der kleinere zuerſt gegenwärtig iſt, ſo hat er wenig oder gar kein Beſtreben, den gröſsern herbeizuführen; und dieſes deshalb, weil die Hinzufügung des groſſen zu dem kleinen eine merklichere Veränderung in der Gemüthsſtimmung hervorbringt, als die Hinzufügung des kleinen zu dem groſsen. Wenn dieſe Erſcheinungen recht erwogen werden, ſo wird man finden, daſs ſie überzeugende Beweiſe dieſer Hypotheſe ſind.

Und dieſe Beweiſe werden beſtätigt, wenn man die Art betrachtet, wie die Seele hier den Widerſpruch hebt, den ich zwiſchen den Leidenſchaften und der Einbildung bemerkt habe. Die Phantaſie geht leichter von dem kleinen zum gröſsern, als von dem gröſsern zum kleinern: aber im Gegentheil bringt eine heftige Leidenſchaft leichter eine ſchwache, als eine ſchwache eine heftige hervor. In dieſem Widerſtreite trägt zuletzt die Leidenſchaft

über

über die Einbildung den Sieg davon; aber gewöhnlich dadurch, daſs ſie ihr nachgiebt, und eine andre Eigenſchaft auffucht, welche demjenigen Princip, woraus der Widerſtreit entſteht, das Gegengewicht halten kann. Wenn wir den Vater oder den Herrn einer Familie lieben, ſo denken wir wenig an ſeine Kinder oder Diener. Wenn aber dieſe vor uns gegenwärtig ſind, oder wenn es auf irgend eine Art in unſrer Gewalt iſt, ſie zu behalten, ſo vermehrt die Nähe und die Kontiguität in dieſem Falle ihre Gröſse, oder ſchafft wenigſtens jenen Widerſtand bei Seite, den die Phantaſie gegen den Uebergang der Leidenſchaften thut. Wenn die Einbildungskraft es ſchwer findet vom Gröſsern zum Kleinern zu gehen, ſo findet ſie es eben ſo leicht, von dem Entfernten zum Nahen überzugehen, welches die Sache ins Gleiche bringt, und den Weg von der einen Leidenſchaft zur andern offen läſst.

Achter Verſuch. Ich habe bemerkt, daſs der Uebergang von Liebe oder Haſs zu Stolz oder Demuth leichter ſey als von Stolz oder Demuth zu Liebe oder Haſs; und daſs die Schwierigkeit, welche die Einbildungskraft findet, wenn ſie vom Nahen zum Entfernten gehen ſoll, die Urſache iſt, warum wir kaum ein Beiſpiel von dem letztern Uebergange der Leidenſchaften haben. Indeſſen muſs ich eine Ausnahme machen, nemlich wenn die wahre Urſache des Stolzes und der Demuth in einer andern Perſon liegt. Denn in dieſem Falle iſt die Einbildungskraft gezwungen die Perſon zu betrachten, und

kann

kann unmöglich ihren Blick auf uns ſelbſt einſchränken. So erzeugt nichts leichter Liebe und Neigung zu einer Perſon, als ſein Beifall, den er unſerer Aufführung und unſerm Charakter giebt: ſo wie auf der andern Seite uns nichts einen gröſsern Haſs einflöſst, als ſein Tadel und ſeine Verachtung. Hier iſt es offenbar, daſs die urſprüngliche Leidenſchaft Stolz oder Demuth iſt, die das Selbſt zum Objekte haben; und daſs dieſe Leidenſchaft in Liebe oder Haſs verwandelt wird, deren Objekt eine andere Perſon iſt, welches der Regel ganz zuwider zu ſeyn ſcheint, die ich ſchon feſtgeſetzt habe, daſs die Einbildungskraft mit Schwierigkeit von dem Nahen zum Entfernten übergehe. Allein der Uebergang geſchiehet in dieſem Falle nicht blos um des Verhältniſſes willen, das zwiſchen uns und der Perſon ſtatt findet, ſondern weil die Perſon eigentlich die reale Urſache unſrer erſten Leidenſchaft, und folglich ganz genau mit ihr verknüpft iſt. Ihr Beifall erzeugt Stolz, und ihr Tadel Demuth. Kein Wunder alſo, wenn die Einbildungskraft wieder in Begleitung der damit verbundenen Leidenſchaften von Liebe und Haſs zurückgeht. Dieſes iſt kein Widerſtreit, ſondern eine Ausnahme von der Regel; und eine Ausnahme, die mit der Regel ſelbſt einerlei Grund hat.

Eine ſolche Ausnahme, wie dieſe iſt, enthält daher eher eine Beſtätigung der Regel. Und in der That, wenn wir alle die acht Verſuche anſehen, welche ich entwickelt habe, ſo werden wir finden,

daſs

daſs in allen ein und eben derſelbige Grundſatz herrſcht, und daſs Stolz und Demuth, Liebe und Haſs, vermittelſt eines Ueberganges hervorgebracht ſind, der von einem doppelten Verhältniſſe der Impreſſionen und Begriffe entſteht. Ein Objekt ohne *) ein Verhältniſs oder **) nur mit einem, kann niemals eine von dieſen Leidenſchaften erzeugen; und man findet ***), daſs die Leidenſchaften ſich allemal dem Verhältniſſe gemäſs abändern. Ja wir können bemerken, daſs wo das Verhältniſs wegen eines beſondern Umſtandes nicht ſeine gewöhnliche Wirkung haben und einen Uebergang der Begriffe ****) oder der Impreſſionen hervorbringen kann, ſo hört es auf, auf die Leidenſchaften zu wirken, und erweckt weder Stolz noch Liebe, weder Demuth noch Haſs. Dieſe Regel hält endlich ſelbſt da noch Stich, wo *****) eine ihr widerſtreitende Erſcheinung vorkömmt; und ſo wie nach der Erfahrung ein Verhältniſs oft keine Wirkung hat; welches, wie man bei genauer Prüfung findet, von einem beſondern Umſtande herrühret, der den Uebergang verhindert; ſo findet man auch in Fällen, wo dieſer Umſtand ohnerachtet ſeiner Gegenwart, den Uebergang nicht hindert, daſs dieſes von einem andern Umſtande herrührt, der ihm das Gegengewicht hält. Auf

dieſe

*) Erſter Verſuch.
**) Zweiter und dritter Verſuch.
***) Vierter Verſuch.
****) Sechſter Verſuch.
*****) Siebenter und achter Verſuch.

dieſe Art löſen ſich alſo nicht nur die Verſchiedenheiten ſelbſt, ſondern ſogar die Verſchiedenheiten dieſer Verſchiedenheiten in das allgemeine Principium auf.

Dritter Abſchnitt.

Worinne Schwierigkeiten aufgelöſet werden.

Nach ſo vielen und unleugbaren Beweiſen, die aus der täglichen Erfahrung und Beobachtung geſchöpft ſind, ſcheint es überflüſſig zu ſeyn, mich noch in eine beſondere Prüfung aller einzelnen Urſachen der Liebe und des Haſſes einzulaſſen. Ich will daher den Raum, der noch für dieſen Theil übrig iſt, dazu anwenden, daſs ich erſtlich einige Schwierigkeiten hebe, welche bei einzelnen Urſachen dieſer Leidenſchaften leicht entſtehen können, und zweitens die zuſammengeſetzten Leidenſchaften unterſuche, welche daraus entſtehen, daſs ſich Liebe und Haſs mit andern Gemüthsbewegungen vermiſchen.

Nichts iſt gewiſſer, als daſs eine Perſon, nach dem Maaſse des Vergnügens oder Miſsvergnügens, das ſie uns macht, unſre Liebe gewinnt oder unſerm Unwillen ausgeſetzt wird, und daſs die Leidenſchaften mit den Empfindungen in allen ihren Abwechſelungen und Veränderungen genau Schritt halten. Wer Mittel finden kann, ſich uns durch ſeine Dienſte,

Schönheit, oder Schmeichelei nützlich oder angenehm zu machen, iſt unſerer Zuneigung gewiſs: ſo wie umgekehrt derjenige, der uns beleidiget oder miſsfällt, jederzeit in uns Unwillen oder Haſs erweckt. Wenn unſre Nation mit einer andern in Krieg verwickelt iſt, ſo verabſcheuen wir letztere, nennen ſie grauſam, treulos, ungerecht und gewaltſam, uns ſelbſt aber und unſre Alliirten halten wir immer für billig, mäſsig und gelinde. Iſt der General unſerer Feinde glücklich, ſo geſtehen wir ihm kaum die Geſtalt und den Charakter eines Menſchen zu. Er iſt ein Zauberer: ſteht mit dem Teufel in Gemeinſchaft; wie man vom Olivier Cromwell und von dem Herzog von Luxemburg erzählt: er iſt blutgierig und findet ein Vergnügen im Plündern und Morden. Iſt aber das Glück auf unſrer Seite, ſo hat unſer Befehlshaber alle die entgegengeſetzten guten Eigenſchaften, und iſt ein Muſter von Tapferkeit, Muth und Geſchicklichkeit. Seine Verrätherei nennen wir Klugheit; ſeine Grauſamkeit iſt ein von dem Kriege unzertrennliches Uebel. Kurz jeden ſeiner Fehler ſuchen wir entweder zu verkleinern, oder würdigen ihn des Namens derjenigen Tugend, die an ihn grenzt. Dergleichen Art zu denken, herrſcht auch, wie bekannt, im gemeinen Leben.

Andere fügen noch eine andere Bedingung hinzu, und verlangen, daſs das Vergnügen oder Miſsvergnügen nicht nur von der Perſon herkomme, ſondern daſs es auch wiſſentlich mit beſonderem Vor-

ſazt

ſatz und Abſicht von ihr verurſacht ſeyn müſſe. Ein Menſch, der uns durch einen Zufall verwundet oder weh thut, wird deshalb nicht unſer Feind, und gegen einen, der uns auf gleiche Weiſe einen Dienſt erweiſet, halten wir uns nicht zur Liebe oder Dankbarkeit verbunden. Wir ſchätzen die Handlungen nach den Abſichten, und je nachdem dieſe gut oder ſchlecht ſind, werden ſie Urſachen der Liebe oder des Haſſes.

Allein hier müſſen wir einen Unterſchied machen. Wenn die Eigenſchaft in einem andern, welche gefällt oder miſsfällt, beſtändig und bleibend in ſeiner Perſon und Charakter iſt, ſo wird ſie unabhängig von der Abſicht, Liebe oder Haſs verurſachen; ſonſt aber iſt eine Erkenntniſs, ein Vorſatz nöthig, dieſe Leidenſchaften zu erwecken. Wer durch ſeine Häſslichkeit oder Thorheit unangenehm wird, wird von uns verabſcheuet, obgleich nichts gewiſſer iſt, als daſs er nicht im geringſten willens iſt, uns durch dieſe Eigenſchaften zu miſsfallen. Wenn aber das Miſsvergnügen nicht von einer Eigenſchaft, ſondern von einer Handlung herrührt, die in einem Augenblicke hervorgebracht und vernichtet iſt, ſo iſt nöthig, wenn ſie ein Verhältniſs hervorbringen, und die Handlung gehörig mit der Perſon verknüpfen ſoll, daſs ſie mit beſonderem Vorbedacht, mit Abſicht geſchehen ſey. Es iſt nicht genug, daſs die Handlung von der Perſon herrühre, und dieſelbe zu ihrer unmittelbaren Urſache und Urheber habe. Dieſes Verhältniſs allein iſt zu ſchwach und zu unbe-

ſtändig, um der Grund dieſer Leidenſchaften zu ſeyn. Es erreicht nicht den empfindenden und denkenden Theil, und rührt weder von einer beharrlichen Eigenſchaft in ihm her, noch läſst es etwas zurück; ſondern geht in einem Augenblicke vorüber, und iſt, als ob es nie da geweſen wäre. Eine Abſicht hingegen verräth gewiſſe Eigenſchaften, welche bleiben, wenn die Handlung geſchehen iſt, und dieſes verknüpft ſie mit der Perſon und erleichtert den Uebergang der Begriffe von dem einen zum andern. Wir können niemals an ſie denken, ohne daſs uns dabei dieſe Eigenſchaften einfallen; wenn nicht Reue und ein verändertes Leben eine Aenderung in dieſem Stücke hervorgebracht haben, in welchem Falle die Leidenſchaft gleichfalls verändert wird. Dieſes iſt alſo ein Grund, weshalb eine Abſicht zur Erweckung der Liebe oder des Haſſes erfordert wird.

Aber wir müſſen ferner erwägen, daſs eine Abſicht, auſser daſs ſie das Verhältniſs der Begriffe verſtärkt, auch oftmals nöthig iſt ein Verhältniſs der Impreſſionen hervorzubringen und Vergnügen oder Miſsvergnügen zu erwecken. Denn man weiſs, daſs der hauptſächlichſte Theil einer Beleidigung in dem Haſſe und der Verachtung beſteht, welche die Perſon, die uns beleidiget, zu erkennen giebt, und daſs ohne demſelben der bloſse Schmerz uns weit weniger unangenehm iſt. Eben ſo iſt eine Gefälligkeit hauptſächlich deswegen angenehm, weil ſie unſrer Eitelkeit ſchmeichelt, und ein Beweis von der Zuneigung und Achtung der Perſon iſt, welche ſie uns erwei-

erweiſet. Hebt man die Abſicht auf, ſo verſchwindet die Empfindlichkeit in dem einen und die Eitelkeit in dem andern Falle; und muſs alſo eine beträchtliche Verminderung in den Leidenſchaften der Liebe und des Haſſes verurſachen.

Ich gebe zu, daſs dieſe Wirkungen, die aus der Aufhebung der Abſicht entſpringen, nicht im Stande ſind die Verhältniſſe der Impreſſionen und Begriffe ganz und gar wegzuſchaffen, oder jeden Grad derſelben zu vernichten. Aber ſodann frage ich, ob die Aufhebung der Abſicht im Stande ſey, die Leidenſchaft der Liebe und des Haſſes gänzlich wegzuſchaffen? Die Erfahrung lehrt uns wenigſtens gewiſs das Gegentheil, und es iſt nichts gewiſſer, als daſs Menſchen oft wegen Beleidigungen in einen heftigen Zorn gerathen, wovon ſie ſelbſt geſtehen müſſen, daſs ſie ganz unwillkührlich und zufällig waren. Dieſe Gemüthsbewegung kann freilich nicht lange dauern; aber ſie beweiſet doch zur Genüge, daſs eine natürliche Verknüpfung zwiſchen Schmerz und Zorn ſei, und daſs das Verhältniſs der Impreſſionen ſich bei einer ſehr geringen Veranlaſſung des Verhältniſſes der Begriffe wirkſam beweiſet. Wenn aber die Heftigkeit der Impreſſion einmal ein wenig nachgelaſſen hat, ſo fängt der Mangel des Verhältniſſes an deſto beſſer gefühlt zu werden; und da der Charakter einer Perſon auf keine Art bei zufälligen und unwillkührlichen Beleidigungen wirkſam geweſen iſt, ſo werden wir ſelten wegen denſelben eine anhaltende Feindſchaft unterhalten.

Um

Um dieſe Lehre durch einen ähnlichen Fall zu erläutern, können wir anführen, daſs nicht nur die Unluſt, welche von einem andern zufälligerweiſe herrührt, ſehr wenig Kraft hat unſre Leidenſchaft zu erwecken, ſondern auch diejenige, welche von einer anerkannten Nothwendigkeit und Schuldigkeit herrührt. Wer wirklich Abſicht hat uns Miſsvergnügen zu verurſachen, aber es doch nicht aus Haſs und Unwillen gegen uns thut, ſondern weil es Gerechtigkeit und Billigkeit erfodern, zieht ſich unſern Unwillen nicht zu, wenn wir einigermaſsen vernünftig ſind; ob er gleich beides, die Urſache und die erkennende Urſache unſrer Leiden iſt. Laſst uns dieſe Erſcheinung erklären.

Zuerſt iſt es klar, daſs dieſer Umſtand nicht entſcheidend iſt; und ob er ſchon die Leidenſchaften etwas ſchwächen kann, ſo iſt er doch ſelten im Stande ſie gänzlich aufzuheben. Wie wenig Verbrecher ſind wohl, welche keinen Unwillen gegen die Perſon haben, die ſie anklagt, oder gegen den Richter, der ſie verdammt, ob ſie ſich gleich ihrer eignen Schuld bewuſst ſind? Eben ſo betrachten wir unſern Widerſacher in einem Prozeſſe, und unſern Mitwerber gemeiniglich als unſern Feind, ob wir gleich, wenn wir nur einen Augenblick nachdenken, erkennen müſſen, daſs ihr Bewegungsgrund ſich vollkommen eben ſo gut rechtfertigen läſst, als der unſrige.

Auſserdem müſſen wir bedenken, daſs wenn uns von einer Perſon etwas Unangenehmes zugefügt

wird,

wird, wir ſehr geneigt ſind, ſie in der Einbildung für ſchuldig zu halten, und es wird uns ganz auſserordentlich ſchwer, zu geſtehen, daſs ſie gerecht verfahre und unſchuldig ſey. Dieſes iſt ein deutlicher Beweis, daſs jeder Schmerz oder jedes Miſsvergnügen ſchon an ſich, unabhängig von der Meinung der Unbilligkeit ein natürliches Beſtreben bei ſich führt, unſern Haſs zu erwecken, und daſs wir erſt nachher Gründe aufſuchen, wodurch wir unſre Leidenſchaft rechtfertigen und behalten können. Hier bringt die Beleidigung nicht die Leidenſchaft hervor, ſondern entſteht von derſelben.

Man darf ſich auch nicht wundern, daſs die Leidenſchaft die Meinung von einer Beleidigung hervorbringt; weil ſie ſonſt eine beträchtliche Verminderung leiden würde, welche alle Leidenſchaften ſo viel als möglich zu vermeiden ſuchen. Iſt keine Beleidigung da, ſo dürfte auch kein Zorn da ſeyn, wenn es wahr wäre, daſs der Zorn allein aus der Beleidigung entſtünde. Schmerz und Gerechtigkeit ſind zwei Objekte, die ſich gerade entgegen ſtehen, und wovon das eine ein Vermögen hat, Haſs und das andre, Liebe hervorzubringen, und nur nach ihren verſchiedenen Graden, und unſrer jedesmaligen beſondern Art zu denken, erhält bald dieſes bald jenes Objekt die Oberhand, und erweckt ſeine ihm eigenthümliche Leidenſchaft.

Vierter Abſchnitt.

Von der Liebe zu den Verwandten.

Nachdem ich alſo erklärt habe, warum verſchiedene Handlungen, die eine wirkliche Luſt oder Unluſt erwecken, keinen, oder doch nur einen ſchwachen Grad von der Leidenſchaft der Liebe oder des Haſſes gegen die handelnden Perſonen hervorbringen; ſo wird es nunmehr nöthig ſeyn zu zeigen, worinne die Luſt oder Unluſt derer Objekte beſteht, welche nach der Erfahrung dieſe Leidenſchaften hervorbringen.

Nach dem vorhergehenden Syſteme wird allemal ein doppeltes Verhältniſs der Impreſſionen und Begriffe zwiſchen der Urſache und Wirkung erfodert, wenn entweder Liebe oder Haſs hervorgebracht werden ſoll. Aber ob dieſes gleich im Allgemeinen wahr iſt, ſo iſt hierbei doch zu merken, daſs die Leidenſchaft der Liebe nur durch ein Verhältniſs verſchiedener Art, nemlich zwiſchen uns ſelbſt und dem Objekte erweckt werden kann; oder noch eigentlicher zu reden, daſs dieſes Verhältniſs ſtets von den beiden andern begleitet wird. Wer durch irgend eine Verknüpfung mit uns vereiniget iſt, iſt jederzeit, ohne Rückſicht auf ſeine übrigen Eigenſchaften, nach Proportion ſeiner Verbindung mit uns eines Theils unſrer Liebe gewiſs. So bringt die Blutsverwandtſchaft in der Liebe der Eltern zu ihren Kindern das ſtärkſte Band hervor, deſſen

deſſen die Seele fähig iſt, und dieſe Neigung nimmt dem Grade nach immer mehr ab, je mehr die Verbindung nachläſst. Aber nicht Verwandtſchaft allein hat dieſe Wirkung, ſondern jedes Verhältniſs ohne Ausnahme. Wir lieben unſre Landsleute, unſre Nachbarn, ſolche, die mit uns einerlei Geſchäft oder Handwerk treiben, und ſelbſt ſolche, die nur den Namen mit uns gemein haben. Jedes dieſer Verhältniſſe wird für ein Band gehalten und giebt einem Theile unſerer Liebe einen Grund.

Es giebt eine andere Erſcheinung, die dieſer völlig gleich iſt, nemlich daſs Bekanntſchaft ohne irgend eine Art von Verwandtſchaft, Liebe und Zuneigung erweckt. Wenn man mit einem Menſchen lange umgegangen und mit ihm vertraut geworden iſt, ſo wird man nicht umhin können, ihn, ob man gleich keine groſsen überwiegenden Vorzüge in ihm während des Umganges entdeckt hat, dennoch Fremden vorzuziehen, von deren gröſsern Verdienſt wir vollkommen überzeugt ſind. Dieſe zwei Erſcheinungen der Wirkungen der Verwandtſchaft und Bekanntſchaft verſchaffen einander wechſelsweiſe Licht, und können beide aus einem und ebendemſelben Princip erklärt werden.

Diejenigen, welche ein Vergnügen daran finden, gegen die menſchliche Natur zu deklamiren, haben bemerkt, daſs der Menſch ganz unfähig iſt, ſich ſelbſt zu erhalten; und daſs, wenn man ihm alle Unterſtützung, die ihm die äuſsern Objekte gewähren, entziehen wollte, er unmittelbar in die

tief-

tiefſte Schwermuth und Verzweiflung ſinken würde. Daher ſagen ſie, rührt das beſtändige Suchen nach Vergnügungen, beim Spiel, auf der Iagd, in Geſchäften; hierdurch bemühen wir uns, uns ſelbſt zu vergeſſen, und unſre Lebensgeiſter aus der Schlaffheit zu wecken, in die ſie verfallen, wenn ſie nicht durch irgend einen Reiz oder eine lebhafte Bewegung munter erhalten werden. Dieſen Gedanken ſtimme ich ſo weit bei, daſs ich zugebe, daſs das Gemüth für ſich allein nicht hinreicht, ſich Unterhaltung zu ſchaffen, und daſs es ſeiner Natur nach fremde Objekte aufſucht, welche lebhafte Empfindungen erwecken, und die Lebensgeiſter in Thätigkeit ſetzen. Bei der Erſcheinung eines ſolchen Dinges erwacht es gleichſam aus einem Traume. Das Blut flieſst mit neuer Lebhaftigkeit dahin: das Herz wird erhöht, und der ganze Menſch erlangt eine Stärke, die er ſich in ſeinen einſamen und ruhigen Augenblicken niemals verſchaffen kann. Daher iſt die Geſellſchaft natürlicherweiſe ſo ergötzend, weil ſie uns das mit dem gröſsten Leben unter allen Objekten verſehene, nehmlich ein vernünftiges und denkendes Weſen, das uns ähnlich iſt, darſtellt, welches uns alle ſeine Gemüthshandlungen mittheilt; uns zu Vertrauten ſeiner innerſten Gedanken und Neigungen macht, und uns in dem Augenblicke ihrer Hervorbringung alle Bewegungen ſehen läſst, welche durch ein Objekt verurſacht werden. Jeder lebhafte Begriff iſt angenehm, aber doch vorzüglich der Begriff einer Leidenſchaft, weil ein ſolcher Begriff ſelbſt zu einer Art von Leidenſchaft

wird,

wird, und der Seele eine ſtärkere Bewegung ertheilt, als irgend ein anderes Bild oder Vorſtellung.

Iſt dieſes einmal zugegeben, ſo iſt alles übrige leicht. Denn da die Geſellſchaft fremder Perſonen uns dadurch, daſs ſie unſre Gedanken belebt, auf eine kurze Zeit angenehm iſt; ſo muſs die Geſellſchaft unſrer Verwandten und Bekannten vorzüglich angenehm ſeyn, weil ſie dieſe Wirkung in einem viel höhern Grade hervorbringt, und ihr Einfluſs dauerhafter iſt. Alles was mit uns verknüpft iſt, wird vermöge des leichten Ueberganges von uns ſelbſt zu dem mit uns verknüpften Objekte lebhafter vorgeſtellt. Gewohnheit oder Bekanntſchaft erleichtert alſo den Eingang der Vorſtellung eines Objekts und verſtärkt ſie. Der erſte Fall iſt mit unſern Schlüſſen von Urſache und Wirkung parallel; der zweite mit der Erziehung. Und ſo wie Schlüſſe und Erziehung blos darin übereinkommen, daſs ſie einen lebhaften und ſtarken Begriff von einem Objekte erzeugen; ſo iſt dieſes auch der einzige Punkt, welcher der Verwandtſchaft und der Bekanntſchaft gemein iſt. Dieſes muſs alſo die einflieſsende Beſchaffenheit ſeyn, durch welche ſie alle ihre gemeinſchaftliche Wirkungen hervorbringen; und da Liebe oder Zuneigung eine von dieſen Wirkungen iſt, ſo muſs die Leidenſchaft von der Stärke und Lebhaftigkeit der Vorſtellung herrühren. Eine ſolche Vorſtellung iſt vornehmlich angenehm, und macht, daſs wir ein Intereſſe für jedes Ding faſſen, welches ſie her-

hervorbringt, und dieſes iſt alſo das eigenthümliche Objekt der Liebe und Neigung.

Es iſt bekannt, daſs die Menſchen ſich nach ihren beſondern Temperamenten und Gemüthsarten ihre Geſellſchaft ausſuchen, und daſs Leute von munterm Temperament auch gewöhnlich muntere Menſchen lieben; ſo wie ernſthafte leicht eine Neigung zu ernſthaften fühlen. Hiervon liegt der Grund nicht allein darinnen, weil ſie eine Aehnlichkeit zwiſchen ſich und andern bemerken, ſondern auch in der Natur ihrer Gemüthsart ſelbſt, und in einer gewiſſen Sympathie, welche allemal zwiſchen ähnlichen Charakteren entſteht. Wo ſie die Aehnlichkeit bemerken, da wirkt dieſe wie ein Verhältniſs und bringt eine Verknüpfung der Begriffe hervor. Wo ſie keine bemerken, da wirkt ſie durch ein anderes Princip; und wenn dieſes letztere Princip dem erſtern ähnlich iſt, ſo muſs es als eine Beſtätigung des vorhergehenden Raiſonnements angeſehen werden.

Der Begriff unſrer ſelbſt iſt uns allemal innigſt gegenwärtig, und verſchafft dem Begriffe eines andern Objekts, mit welchem wir in Verbindung ſtehen, einen ſtarken Grad von Lebhaftigkeit. Dieſer lebhafte Begriff verwandelt ſich nach und nach in eine wirkliche Impreſſion; da dieſe zwei Arten der Vorſtellungen in einem groſsen Maaſse dieſelbigen ſind, und ſich blos ihren Graden der Stärke und Lebhaftigkeit nach von einander unterſcheiden. Aber dieſer Wechſel muſs mit deſto gröſserer Leichtigkeit hervorgebracht werden, da in unſrer Natur

ſchon

ſchon eine Neigung zu derſelben Impreſſion liegt, welche wir bei andern bemerken, und dieſe alſo bei einer leichten Gelegenheit erweckt wird. Die Aehnlichkeit verwandelt in dieſem Falle den Begriff in eine Impreſſion, nicht nur vermittelſt des Verhältniſſes, und dadurch, daſs ſie die urſprüngliche Lebhaftigkeit dem verknüpften Begriffe mittheilt; ſondern auch durch die Darſtellung ſolcher Materialien, die von dem geringſten Funken Feuer fangen. Und da in beiden Fällen eine Liebe oder Neigung von der Aehnlichkeit entſteht, ſo können wir lernen, daſs eine Sympathie mit andern nur dadurch angenehm iſt, daſs ſie die Lebensgeiſter in eine ſtarke Bewegung ſetzt, indem eine leichte Sympathie und korreſpondirende Bewegung blos der Verwandtſchaft, Bekanntſchaft und Aehnlichkeit eigen ſind.

Die groſse Neigung der Menſchen zum Stolze kann als ein anderes ähnliches Phänomen angeſehen werden. Es ereignet ſich oft, daſs, nachdem wir eine beträchtliche Zeit in einer Stadt gelebt haben; ob ſie uns gleich anfänglich unangenehm war; daſs ſich dennoch, ſo wie wir mit den Gegenſtänden vertrauter werden und eine Bekanntſchaft, ſollte es auch nur mit den Straſsen und Häuſern ſeyn, erlangen, die Abneigung ſich allmählig mindert, und endlich gar in die entgegengeſetzte Leidenſchaft verwandelt wird. Die Seele findet eine Befriedigung und Genugthuung in dem Anblicke ſolcher Gegenſtände, an welche ſie gewöhnt iſt, und ziehet ſie nach einem natür-

natürlichen Geſetze andern vor, welche ihr, ob ſie ſchon an ſich beſſer ſeyn können, weniger bekannt ſind. Durch eben dieſe Eigenſchaft der Seele erhalten wir ſo leicht eine gute Meinung von uns ſelbſt, und von allen Dingen, die uns angehören. Sie erſcheinen in einem ſtärkern Lichte; ſind angenehmer; und ſind folglich geſchicktere Gegenſtände des Stolzes und der Eitelkeit als andere.

Wir wollen hier, da wir von der Liebe zu unſern Bekannten und Verwandten handeln, nicht unterlaſſen, einige ſehr ſeltſame Erſcheinungen zu bemerken, welche dahin gehören. Man kann im gemeinen Leben leicht die Bemerkung machen, daſs Kinder glauben ihre Verbindung gegen ihre Mutter werde durch ihre zweite Verheirathung in groſsem Maaſse geſchwächt, und daſs ſie ſie nicht länger mit eben dem Auge betrachten, als wenn ſie in ihrem Wittwenſtande geblieben wäre. Und dieſes geſchiehet nicht nur, wenn ſie einige Nachtheile von der zweiten Heirath empfunden haben, oder wenn ihr Mann tief unter ihr iſt; ſondern ſelbſt ohne alle dieſe Betrachtungen, blos weil ſie ein Theil einer andern Familie geworden iſt. Dieſes findet auch ſtatt in Anſehung einer zweiten Heirath des Vaters, aber in einem viel geringern Grade: und es iſt gewiſs, daſs die Bande des Bluts in dem letztern Falle nicht ſo viel an Feſtigkeit verlieren, als bei der Heirath einer Mutter. Dieſe zwei Erſcheinungen ſind ſchon an und für ſich ſelbſt merkwürdig, aber noch weit merkwürdiger, wenn man ſie vergleicht.

Um

Um ein vollkommenes Verhältniſs zwiſchen zwei Objekten hervorzubringen, wird nicht nur erfodert, daſs die Einbildungskraft von einem zum andern durch Aehnlichkeit, Kontiguität oder Cauſſalität geleitet werde, ſondern auch, daſs es mit gleicher Leichtigkeit und Ungezwungenheit von dem zweiten zum erſten zurückgehe. Beim erſten Anblick kann dieſes eine nothwendige und unvermeidliche Folge zu ſeyn ſcheinen. Wenn ein Ding dem andern ähnlich iſt, ſo muſs das letztere auch nothwendig dem erſtern ähnlich ſeyn. Wenn ein Ding die Urſache des andern iſt, ſo iſt das andere Ding die Wirkung ſeiner Urſache. Eben ſo iſt es auch mit der Kontiguität: und da alſo das Verhältniſs allenthalben wechſelſeitig iſt, ſo könnte man denken, daſs die Rückkehr der Einbildungskraft von dem zweiten Objekte zum erſten, eben ſo natürlich ſeyn müſſe, als ihr Uebergang von dem erſten zum zweiten. Allein bei einer nähern Prüfung werden wir leicht unſern Irrthum entdecken. Denn wenn man annimmt, daſs das zweite Objekt auſser ſeinem wechſelſeitigen Verhältniſs zu dem erſten auch in einer eben ſo nahen Verbindung mit einem dritten ſtehe; ſo kehrt in dieſem Falle der Gedanke, der von dem erſten Objekte zu dem zweiten geht, nicht mit derſelben Leichtigkeit wieder zurück, obgleich das Verhältniſs daſſelbige bleibt; ſondern er wird auſserordentlich leicht zu dem dritten Objekte geleitet, vermittelſt des neuen Verhältniſſes, welches ſich darſtellt, und der Einbildungskraft einen neuen Stoſs ertheilt. Dieſes neue Ver-

Verhältniſs ſchwächt alſo das Band zwiſchen dem erſten und zweiten Objekte. Die Phantaſie iſt ſchon vermöge ihrer Natur ſchwankend und unbeſtändig; und betrachtet allemal zwei Objekte als ſtärker mit einander verknüpft, wo ſie den Weg vor- und rückwärts gleich leicht findet, als wenn der Uebergang blos bei einer dieſer Bewegung leicht iſt. Die doppelte Bewegung iſt eine Art eines doppelten Bandes, und verbindet die Objekte auf die engſte und innigſte Weiſe zuſammen.

Die zweite Heirath der Mutter trennt das Verhältniſs des Kindes und der Aeltern nicht; und dieſes Verhältniſs iſt hinreichend meine Einbildungskraft von mir ſelbſt zu ihr, mit der gröſsten Gemächlichkeit und Leichtigkeit zu bringen. Aber wenn nun die Einbildungskraft bis hieher gekommen iſt, ſo findet ſie ihr Objekt mit ſo vielen andern Verhältniſſen umgeben, welche ihre Kraftäuſserung erfodern, daſs ſie nicht weiſs, welches ſie vorziehen ſoll, und daſs ſie in Verlegenheit iſt, welches neue Objekt ſie zuerſt ergreifen ſoll. Die Bande des Intereſſes und der Pflicht binden ſie an eine andere Familie, und verhindern die Rückkehr der Phantaſie von ihr zu mir, welche nöthig ſeyn würde die Vereinigung recht feſt zu machen. Das Vorſtellungsvermögen behält den Schwung nicht länger, der nöthig iſt, ſeine Leichtigkeit vollkommen zu behalten, und ſeine Neigung zum Wechſel zu befriedigen. Es geht leicht vorwärts, kehrt aber ſchwer wieder zurück; und durch dieſe Unterbrechung wird das Verhältniſs ſehr

ſehr geſchwächt, welches nicht ſeyn würde, wenn der Weg von beiden Seiten leicht und offen wäre.

Um nun einen Grund anzugeben, warum dieſe Wirkung bei der zweiten Verheirathung eines Vaters nicht in gleichem Grade erfolgt: ſo müſſen wir daran denken, was wir ſchon oben bewieſen haben, daſs obgleich die Einbildungskraft leicht von der Anſchauung eines geringern Objekts zu einem gröſſern übergehet, ſie dennoch nicht mit eben der Leichtigkeit von dem gröſsern zum kleinern zurückgehet. Wenn meine Einbildungskraft von mir ſelbſt zu meinem Vater gehet, ſo gehet ſie nicht ſo leicht von ihm zu ſeiner zweiten Frau, und betrachtet ihn nicht als ein Mitglied einer verſchiedenen Familie, ſondern er wird immer noch als das Haupt derjenigen Familie angeſehen, von welcher ich ſelbſt ein Theil bin. Seine Wichtigkeit verhindert den leichten Uebergang der Gedanken von ihm zu ſeiner Frau, aber er hält dennoch den Weg für eine Rückkehr zu mir ſelbſt an dem Verhältniſſe des Kindes und der Eltern offen. Er iſt nicht in die neue Verwandtſchaft, die er erlangt hat, verſunken; und die doppelte Bewegung, oder der Schwung der Gedanken iſt noch leicht und natürlich. Vermittelſt dieſer Nachſicht der Phantaſie in ihrer Unbeſtändigkeit behält die Verbindung des Kindes und des Vaters noch ſeine volle Gewalt und Einfluſs.

Eine Mutter hält ihre Verbindung mit ihrem Sohne nicht für geſchwächt, weil ſie ſie mit ihrem Ehemanne getheilt hat: und ein Sohn nicht die ſei-

nige mit einen von ſeinen Eltern, weil er auch mit einem Bruder verknüpft iſt. Das dritte Objekt iſt hier eben ſowohl mit dem erſten als mit dem zweiten verbunden; ſo daſs die Einbildungskraft bei allen mit der gröſsten Leichtigkeit geht und kömmt.

Fünfter Abſchnitt.

Von unſerer Hochachtung gegen Reiche und Mächtige.

Nichts iſt fähiger uns mit Achtung gegen eine Perſon zu erfüllen, als ſeine Macht und Reichthum; oder mit Verachtung, als ſeine Armuth und Schwäche: und da Achtung und Verachtung als Arten der Liebe und des Haſſes angeſehen werden müſſen, ſo wird hier ein ſchicklicher Ort ſeyn, dieſe Erſcheinungen zu erklären.

Hier ereignet es ſich nun glücklicherweiſe, daſs die gröſste Schwierigkeit nicht darinne beſteht, ein Princip zu entdecken, das fähig wäre, eine ſolche Wirkung hervorzubringen, ſondern unter den verſchiedenen, die ſich anbieten, die hauptſächlichſte und herrſchende Urſach herauszuwählen. Das Vergnügen, welches wir an den Reichthümern anderer finden, und die Achtung, welche wir gegen die Beſitzer haben, kann drei verſchiedenen Urſachen beigemeſſen werden. Erſtlich den Objekten, welche ſie beſitzen: wie Häuſer, Gärten, Equipage; denn da dieſe an ſich ſelbſt angenehm

ſind

ſind, ſo bringen ſie auch nothwendigerweiſe eine Empfindung des Vergnügens in jedem hervor, der ſie betrachtet oder anſieht. Zweitens, der Erwartung des Vortheils von den Reichen und Mächtigen, wenn wir an ihren Beſitzungen Theil nehmen. Drittens, der Sympathie, welche macht, daſs wir an dem Vergnügen eines jeden, der uns nahe iſt, Theil nehmen. Alle dieſe Urſachen können zuſammen das gegenwärtige Phänomen hervorbringen. Die Frage iſt, welcher von ihnen wir daſſelbe hauptſächlich zuſchreiben ſollen.

Es iſt gewiſs, daſs das erſte Princip, nemlich der Gedanke an angenehme Objekte, einen gröſsern Einfluſs hat, als man dem erſten Anblicke nach, ſich einbilden ſollte. Wir denken ſelten an etwas Schönes oder Häſsliches, Angenehmes oder Unangenehmes, ohne eine Empfindung des Vergnügens oder Miſsvergnügens; und obgleich dieſe Empfindungen bei unſrer gemeinen und gleichgültigen Art zu denken nicht ſehr zum Vorſchein kommen, ſo iſt es doch leicht, ſie beim Leſen oder bei der Unterredung zu entdecken. Witzige Köpfe ſuchen das Geſpräch allemal auf Gegenſtände zu lenken, welche für die Einbildungskraft unterhaltend ſind; und Dichter ſtellen nie Objekte auf, welche nicht von gleicher Natur wären. Phillips hat den Cyder zu der Materie eines vortrefflichen Gedichts erwählt. Bier würde nicht ſo geſchickt dazu geweſen ſeyn, da es weder für den Geſchmack, noch für das Auge ſo viel Annehmlichkeit hat. Aber er

würde gewiſs den Wein beiden vorgezogen haben, wenn ihm ſein Vaterland ein ſo angenehmes Getränk dargeboten hätte. Wir können hieraus lernen, daſs alles, was den Sinnen angenehm iſt, auch gewiſſermaſsen der Einbildungskraft gefällt, und dem Vorſtellungsvermögen ein Bild von demjenigen Vergnügen zuführt, welches es gewährt, wenn es wirklich auf die körperlichen Organe wirkt.

Aber obgleich dieſe Gründe uns jene Feinheit der Einbildungskraft unter den Urſachen der Achtung, die wir Reichen und Mächtigen erweiſen, begreiflich machen können, ſo ſind doch viele andre Gründe, die uns abhalten, ſie als die einzige oder hauptſächlichſte Urſache anzuſehen. Denn da die Begriffe des Vergnügens blos vermittelſt ihrer Lebhaftigkeit, welche macht, daſs ſie nahe an die Impreſſionen grenzen, einen Einfluſs haben können, ſo iſt es ſehr natürlich, daſs ſolche Begriffe dieſen Einfluſs haben werden, welche durch die mehreſten Umſtände begünſtiget ſind, und ſchon durch ihre Natur, leicht, ſtark und lebhaft werden; ſo wie unſre Begriffe von den Leidenſchaften und Empfindungen der menſchlichen Geſchöpfe. Jedes menſchliche Weſen iſt uns ähnlich, und hat hierdurch vor jedem andern Objekte einen groſsen Vorzug, wenn es auf die Einbildungskraft wirkt.

Wenn wir auſserdem die Natur dieſes Vermögens, und den groſsen Einfluſs, welchen alle Verhältniſſe auf daſſelbe haben, in Erwägung ziehen, ſo werden wir uns leicht überzeugen, daſs obgleich

die

die Begriffe von angenehmen Weinen, Muſik oder Gärten den reichen Mann ergötzen, lebhaft und angenehm werden, die Phantaſie doch nicht bei ihnen ſtehen bleiben, ſondern ihren Blick auf die mit dieſen Dingen in Verbindung ſtehendem Objekte richten wird; und hauptſächlich auf die Perſon, welche ſie beſitzt. Und dieſes iſt um ſo natürlicher, da der angenehme Begriff oder das Bild vermittelſt ſeiner Beziehung auf das Objekt, hier eine Leidenſchaft gegen die Perſon hervorbringt; ſo daſs die Einbildung unvermeidlich zu der urſprünglichen Vorſtellung kommen muſs, da ſie das Objekt der abgeleiteten Leidenſchaft ausmacht. Aber wenn ſie zu der urſprünglichen Vorſtellung kömmt, und ihr Gegenſtand, als einer, der dieſe angenehmen Objekte genieſst, betrachtet wird, ſo iſt eigentlich die Sympathie die Urſache dieſer Leidenſchaft; und das dritte Princip iſt ſtärker und allgemeiner als das erſte.

Hierbei bedenke man noch, daſs Reichthum und Macht ganz allein, ſelbſt wenn ſie nicht angewendet werden, natürlicherweiſe Achtung und Ehrfurcht verurſachen: und daſs folglich dieſe Leidenſchaften nicht von dem Begriffe ſchöner oder angenehmer Objekte entſtehen. Es iſt wahr, Geld enthält eine Art von Vorſtellung ſolcher Objekte in ſich, da es Macht gewährt, dieſelben zu erhalten; und um deswillen kann man es immer noch für geſchickt halten, ſolche angenehme Bilder herbeizuführen, welche die Leidenſchaften erwecken können.

nen. Da aber dieſe Ausſicht ſehr entfernt iſt, ſo iſt es für uns natürlicher, ein nahes Objekt anzunehmen, nemlich das Vergnügen, welches dieſe Macht der Perſon gewähret, die ſie beſitzet. Und hiermit werden wir noch mehr zufrieden ſeyn, wenn wir bedenken, daſs Reichthümer nur durch den Willen deſſen, der ſie anwendet, Güter des Lebens ſind; und daſs ſie alſo ihrer Natur nach einen Begriff der Perſon mit einſchlieſsen, und nicht ohne eine Art von Sympathie mit ſeinen Empfindungen und Vergnügungen betrachtet werden können.

Dieſes können wir durch eine Bemerkung beſtätigen, welche einigen vielleicht zu ſubtil und zu fein ſcheinen wird. Ich habe nemlich ſchon oben bemerkt, daſs Macht oder Kraft, ſofern ſie von ihrer Wirkung unterſchieden wird, entweder überall gar nichts bedeuten kann, oder ſie iſt nichts als die Möglichkeit oder Wahrſcheinlichkeit der Exiſtenz; wodurch ein Objekt ſich der Realität nähert, und einen merklichen Einfluſs auf die Seele hat. Ich habe ferner bemerkt, daſs dieſe Annäherung, vermittelſt einer Illuſion der Phantaſie viel gröſser zu ſeyn ſcheint, wenn wir die Macht ſelbſt beſitzen, als wenn ſie ein andrer hat; und daſs in dem erſtern Falle die Objekte die Grenze der Realität ganz nahe zu berühren ſcheinen, und uns eben ſo viel Vergnügen verſchaffen, als wenn ſie ſchon wirklich in ihrem Beſitz wären. Nun behaupte ich, daſs wenn wir eine Perſon wegen ihres Reichthums ſchätzen, wir

wir dieſe Geſinnung des Eigenthümers annehmen müſſen, und daſs ohne eine ſolche Sympathie der Begriff der angenehmen Objekte, zu deſſen Hervorbringung ſie ihm das Vermögen geben, nur einen ſehr ſchwachen Einfluſs auf uns hat. Ein Geiziger wird wegen ſeines Geldes geſchätzt, ob er gleich kaum ein *Vermögen* beſitzt; das heiſst, obgleich kaum eine *Wahrſcheinlichkeit* oder ſelbſt eine *Möglichkeit* da iſt, daſs er es zur Erwerbung der Vergnügungen und Bequemlichkeiten des Lebens anwenden wird. Ihm allein ſcheint dieſes Vermögen vollkommen und ganz; und wir müſſen alſo ſeine Meinungen durch Sympathie annehmen, ehe wir einen ſtarken und lebhaften Begriff von dieſem Vergnügen haben, oder ihn wegen derſelben ſchätzen können.

So haben wir gefunden, daſs das *erſte* Princip, nemlich der *angenehme Begriff ſolcher Objekte, deren Beſitz uns Reichthümer zuſichert*, ſich gröſstentheils in das *dritte* auflöſst, und zur *Sympathie* mit der Perſon wird, welche wir ſchätzen oder lieben. Laſst uns nun das *zweite* Princip prüfen, nemlich *die angenehme Erwartung des Vortheils*, und ſehen, was wir ihm mit Recht für eine Kraft zuſchreiben können.

Es iſt bekannt, daſs obgleich Reichthum und Anſehen ohne Zweifel ihrem Beſitzer ein Vermögen geben, uns zu dienen, dennoch dieſes Vermögen nicht auf dieſelbe Art angeſehen werden kann,

wie dasjenige, welches ſie ihm geben, ſich ſelbſt zu vergnügen, und ſeine eignen Wünſche zu befriedigen. Die Selbſtliebe vereinigt im letztern Falle das Vermögen und die Ausübung deſſelben ſehr nahe mit einander; aber um eine ähnliche Wirkung in dem erſtern hervorzubringen, müſſen wir vorausſetzen, daſs eine freundſchaftliche Geſinnung und ein guter Wille mit dem Reichthum verbunden ſey. Ohne dieſen Umſtand iſt es ſchwer zu begreifen, worauf wir unſre Hoffnung des Vortheils von dem Reichthume andrer gründen wollen, obgleich nichts gewiſſer iſt, als daſs wir den Reichen ſchätzen und ehren, ſelbſt ehe wir in ihm eine ſo günſtige Neigung gegen uns entdecken.

Aber ich gehe hierin noch weiter und bemerke, daſs wir die Reichen und Mächtigen nicht nur dann ehren, wenn ſie gar keine Neigung uns zu dienen blicken laſſen, ſondern auch, wenn wir uns ſo weit auſser der Sphäre ihrer Wirkſamkeit befinden, daſs man ſchlechterdings nicht annehmen kann, daſs ſie dieſes Vermögen haben. Kriegsgefangene werden allemal mit einer Achtung behandelt, die ihrem Stande angemeſſen iſt; und es iſt gewiſs, daſs die Reichthümer den Stand einer Perſon ſehr mit beſtimmen helfen. Wenn Geburt und Stand hierzu etwas beitragen, ſo giebt uns dieſes einen Beweis von derſelbigen Art. Denn was nennen wir anders einen Mann von Geburt, als einen ſolchen, der von einer langen Reihe reicher und mächtiger Vorfahren abſtammt, und der unſre Achtung durch

ſeine

ſeine Verbindung mit Perſonen erwirbt, die wir ſchätzen? ſeine Ahnen werden alſo, ob ſie gleich todt ſind, in einem gewiſſen Maaſse wegen ihrer Reichthümer geſchätzt, und folglich ohne alle Erwartung eines Vortheils von ihnen.

Aber wir brauchen nicht einmal bis zu Kriegsgefangenen und Todten zu gehen, um Beiſpiele dieſer uneigennützigen Schätzung der Reichen zu finden. Laſst uns nur mit einer geringen Aufmerkſamkeit ſolche Erſcheinungen bemerken, die uns im gemeinen Leben und im Umgange vorkommen. Wenn ein Mann, der ſelbſt ein anſehnliches Vermögen beſitzt, in eine Geſellſchaft von Fremden tritt, ſo behandelt er ſie gewöhnlicherweiſe mit verſchiedenen Graden von Höflichkeit und Achtung, ſo wie er von ihrem verſchiedenen Vermögen und Ständen unterrichtet iſt; ob es gleich unmöglich iſt, daſs er ſich von ihnen einen Vortheil verſprechen kann, da er ihn vielleicht nicht einmal annehmen würde. Einen Reiſenden läſst man allenthalben in die Geſellſchaft und begegnet ihm mit Höflichkeit, nach dem Maaſse, als ſein Gefolge und ſeine Equipage ihn als einen Mann von groſsem oder mittelmäſsigem Vermögen ankündigen. Kurz, der verſchiedene Rang unter den Menſchen wird gröſstentheils durch Reichthümer beſtimmt, und dieſes ſowohl bei Höhern als bei Niedrigern, bei Fremden als bei Bekannten.

Gegen dieſe Gründe kann man allerdings eine Antwort aus dem Einfluſſe der allgemeinen Regeln

geln hernehmen. Man kann ſagen, daſs wenn man einmal gewohnt iſt Schutz und Beiſtand von Reichen und Mächtigen zu erwarten und ſie deshalb zu ſchätzen, man dieſelbigen Empfindungen auch auf ſolche ausdehnt, die ihnen in ihrem Schickſale ähnlich ſind, ob wir gleich von ihnen niemals einen Vortheil zu hoffen haben. Die allgemeine Regel behält doch die Oberhand, und lenkt die Einbildungskraft gerade ſo zur Leidenſchaft, als wenn ihr eigenthümliches Objekt real wäre und exiſtirte.

Daſs aber dieſes Princip hier nicht ſtatt findet, wird leicht erhellen, wenn wir erwägen, daſs, um eine allgemeine Regel feſtzuſetzen, und ſie über ihre eigenthümlichen Grenzen auszudehnen, eine gewiſſe Gleichförmigkeit in unſrer Erfahrung und ein gröſserer Ueberfluſs ſolcher Fälle erfordert wird, welche der Regel gemäſs ſind, als welche ihr widerſprechen. Aber hier iſt der Fall ganz anders. Von hundert Menſchen, die reich und wohlhabend ſind und mit denen ich zuſammenkomme, iſt vielleicht nicht ein einziger, von dem ich Vortheile erwarten kann; ſo daſs die Gewohnheit im gegenwärtigen Falle unmöglich das Obergewicht behalten kann.

Im Ganzen bleibt alſo nichts übrig, was uns eine Achtung gegen Reichthum und Macht, und eine Verachtung gegen Armuth und Schwäche, beibringen könnte, auſser das Princip der Sympathie, wodurch wir die Geſinnungen des Reichen und Armen annehmen und an ihrer Luſt und Unluſt Theil nehmen. Reichthümer verſchaffen ihrem Beſitzer Vergnü-

gnügen; und dieſes Vergnügen wird dem Beobachter durch die Einbildungskraft mitgetheilt, welche einen Begriff erzeugt, der der urſprünglichen Impreſſion an Stärke und Lebhaftigkeit ähnlich iſt. Dieſer angenehme Begriff oder Impreſſion iſt mit Liebe verknüpft, welche eine angenehme Leidenſchaft iſt. Sie kommt von einem denkenden mit Bewuſstſeyn begabten Weſen und dieſes iſt das eigentliche Objekt der Liebe. Aus dieſem Verhältniſſe der Impreſſionen und der Identität der Begriffe entſteht meiner Hypotheſe gemäſs die Leidenſchaft.

Die beſte Art, uns mit dieſer Meinung zu vereinigen, iſt, einen allgemeinen Ueberblick auf das Univerſum zu werfen, und die Macht der Sympathie durch die ganze thieriſche Schöpfung, ingleichen die leichte Mittheilung der Empfindungen und Gedanken der denkenden Weſen untereinander zu bemerken. In allen Geſchöpfen, die nicht andre freſſen und nicht von heftigen Leidenſchaften regiert werden, iſt ein groſses Verlangen nach Geſellſchaft ſichtbar, welches ſie zuſammen verbindet, ohne einige Ausſicht auf die Vortheile, die aus ihrer Vereinigung entſpringen können. Noch ſichtbarer iſt dieſes insbeſondere an dem Menſchen, welcher dasjenige Geſchöpf in der Welt iſt, der das heiſseſte Verlangen nach Geſellſchaft hat, und der auf das vortheilhafteſte für ſie eingerichtet iſt. Wir können keinen Wunſch haben, der nicht eine Beziehung auf die Geſellſchaft hätte. Eine vollkommene Einſamkeit iſt vielleicht die gröſste Strafe, die man erſinnen kann.

Jedes

Jedes Vergnügen iſt ſchwächer, wenn man es entfernt von Geſellſchaft genieſsen muſs, und jeder Schmerz wird da grauſamer und unerträglicher. Was uns auch für andere Leidenſchaften bewegen mögen; Stolz, Ehrſucht, Geiz, Neugierde, Rache oder Wolluſt; die Seele oder das belebende Princip derſelben iſt allemal die Sympathie; und ſie würden keine Kraft haben, wenn wir von den Gedanken und Geſinnungen anderer gänzlich abgezogen wären. Laſst ſich alle Kräfte und Elemente der Natur vereinigen, einem Menſchen zu dienen und ihm zu gehorchen: Die Sonne gehe nach ſeinem Befehle auf und unter: die See und die Flüſſe ſollen ſich nach ſeinem Wohlgefallen bewegen, und die Erde gebe ihm freiwillig alles, was ihm nützlich oder angenehm ſeyn kann: er wird dennoch unglücklich ſeyn, wenn ihr ihm nicht wenigſtens einen Menſchen gebt, mit dem er ſeine Glückſeligkeit theilen, und deſſen Achtung und Freundſchaft er genieſsen kann.

Dieſen Schluſs aus einem allgemeinen Blicke auf die menſchliche Natur, können wir noch durch einzelne Beiſpiele beſtätigen, in welchen die Kraft der Sympathie vorzüglich merkwürdig iſt. Die mehreſten Arten von Schönheiten haben dieſen Urſprung; und obgleich unſer erſtes Objekt ein empfindungsloſes und unbelebtes Stück Materie iſt, ſo bleiben wir doch ſelten dabei ſtehen, ſondern wir richten unſern Blick auf ſeinen Einfluſs auf empfindende und vernünftige Geſchöpfe. Wenn jemand uns ſein Haus oder Gebäude zeigt, ſo bemüht er ſich beſonders

ders uns unter andern auf die Bequemlichkeit der Zimmer, den Vortheil ihrer Lage und auf den kleinen Raum aufmerkſam zu machen, der durch die Treppen, Vorzimmer und Gänge verlohren gegangen iſt; und in der That iſt es auch einleuchtend, daſs der gröſste Theil der Schönheit in dieſen Stücken beſteht. Die Bemerkung der Bequemlichkeit macht uns Vergnügen, weil Bequemlichkeit eine Schönheit iſt. Aber wie macht ſie uns Vergnügen? unſer eigenes Intereſſe kömmt offenbar nicht im mindeſten ins Spiel; und da dieſes doch, ſo zu reden, eine Schönheit des Intereſſes und nicht der Form iſt, ſo muſs es uns blos durch die Mittheilung und durch unſer ſympathetiſches Gefühl mit dem Eigenthümer des Hauſes vergnügen. Wir nehmen durch die Kraft der Einbildung an ſeinem Intereſſe Theil, und fühlen eben das Vergnügen, welches die Objekte natürlicherweiſe in ihm verurſachen.

Dieſe Bemerkung erſtreckt ſich auf Tiſche, Stühle, Schränke, Kamine, Kutſchen, Sattel, Pflüge, und überhaupt auf jedes Werk der Kunſt; denn es iſt eine allgemeine Regel, daſs ihre Schönheit vornehmlich auf ihren Nutzen und auf ihre Tauglichkeit zu dem Zwecke, zu welchem ſie beſtimmt ſind, beruht. Aber dieſes iſt ein Vortheil, der blos den Eigenthümer angeht, und der fremde Zuſchauer kann durch nichts als durch Sympathie dafür Intereſſe haben.

Es iſt offenbar, daſs nichts ein Feld angenehmer macht, als ſeine Fruchtbarkeit, und daſs kaum irgend

irgend ein vortheilhafter Zierrath oder eine vortheilhafte Lage dieſe Schönheit erſetzen kann. Mit einzelnen Bäumen und Pflanzen iſt es eben ſo, wie mit dem Felde, auf welchem ſie wachſen. Ich weiſs nicht, ob eine Ebene, die mit Dornen und Diſteln überwachſen iſt, an ſich eben ſo ſchön ſeyn mag, als ein Hügel, der mit Weinſtöcken oder mit Oelbäumen bedeckt iſt; ob es gleich einem, der mit dem Werthe dieſer Dinge bekannt iſt, niemals ſo ſcheinen wird. Dieſes iſt aber blos eine Schönheit in der Einbildung, die keinen Grund in dem hat, was unſern Sinnen erſcheint. Fruchtbarkeit und Werth haben eine vollſtändige Beziehung auf den Gebrauch; und dieſer bezieht ſich auf Reichthum und Ueberfluſs; und ob wir gleich keine Hoffnung haben, daran Theil zu nehmen, ſo ſtellt ſie uns doch die Phantaſie ſo lebhaft vor, daſs wir ſie gewiſſermaſsen mit dem Eigenthümer theilen.

Keine Regel in der Mahlerei iſt vernünftiger, als die, welche gebietet in den Figuren das Gleichgewicht zu beobachten, und ſie mit der gröſsten Genauigkeit auf ihren eigenthümlichen Schwerpunkt zu ſtellen. Eine Geſtalt, welche hierin fehlerhaft iſt, iſt ſehr unangenehm, weil ſie die Begriffe von Fallen, Schmerz und Unluſt erweckt: denn dieſe Begriffe ſind peinlich, wenn ſie durch die Sympathie einen Grad von Stärke und Lebhaftigkeit erlangen.

Dabei bedenke man noch, daſs der hauptſächlichſte Theil der perſönlichen Schönheit, in einem geſunden und muntern Anſehen und einem ſolchen

Baue der Glieder beſteht, der Stärke und Thätigkeit verſpricht. Von dieſem Begriffe der Schönheit läſst ſich blos durch die Sympathie ein Grund angeben.

Ueberhaupt können wir bemerken, daſs die Seelen der Menſchen ſich gegen einander wie Spiegel verhalten, nicht nur, weil ſie einander ihre Bewegungen mittheilen, ſondern auch, weil ſolche Strahlen der Leidenſchaften, Geſinnungen und Meinungen oft wieder zurückprallen, und nach und nach durch unmerkliche Grade verſchwinden. So verurſachet das Vergnügen, welches ein Reicher von ſeinen Beſitzungen hat, wenn es auf den Zuſchauer wirkt, Vergnügen und Achtung; wenn nun der Beſitzer dieſe Geſinnungen merkt und mit ihnen ſympathiſirt, ſo vermehren ſie wiederum ſein Vergnügen; wirkt dieſes nun noch einmal zurück, ſo wird es ein neuer Grund für Vergnügen und Achtung in dem Zuſchauer. Es iſt zuverläſſig ein urſprüngliches Wohlbehagen in den Reichthümern, das von dem Vermögen herrührt, welches ſie geben, alle Annehmlichkeiten des Lebens zu genieſsen; und da dieſes ihre wahre Natur und ihr Weſen iſt, ſo muſs es die erſte Quelle aller Leidenſchaften ſeyn, welche aus ihm entſtehen. Eine von den wichtigſten dieſer Leidenſchaften iſt die Liebe, oder Achtung in andern, welche alſo von einer Sympathie mit dem Vergnügen des Beſitzers herrührt. Aber der Beſitzer hat auch noch ein zweites Vergnügen an den Reichthümern, welches von der Liebe und der Achtung entſpringt, die er durch ſie erlangt, und

dieſes

dieſes Vergnügen iſt nichts als eine zweite Zurückſtrahlung jenes urſprünglichen Vergnügens, welches von ihm ſelbſt ausging. Dieſes abgeleitete Vergnügen der Eitelkeit wird zu einer der hauptſächlichſten Empfehlungen des Reichthums, und iſt der Hauptgrund, weshalb wir ſie entweder ſelbſt begehren oder in andern achten. Hier iſt alſo eine dritte Rückſtrahlung des urſprünglichen Vergnügens; die nach ihr folgenden Bilder und Reflexionen zu unterſcheiden, iſt ſehr ſchwer, weil ſie ſchwach ſind, und ſich unter einander verwirren.

Sechſter Abſchnitt.

Von dem Wohlwollen und dem Uebelwollen.

Man kann die Begriffe mit der Extenſion und Solidität der Materie, und die Impreſſionen, beſonders die von der Reflexion entſprungenen mit Farben, Geſchmacks- und Geruchsvorſtellungen und andern ſinnlichen Eigenſchaften vergleichen. Begriffe laſſen nie eine gänzliche Vereinigung zu, ſondern ſie ſind mit einer Art von Undurchdringlichkeit verſehen, wodurch ſie ſich einander ausſchlieſſen, und zwar durch ihre Verbindung, aber nie durch ihre Miſchung ein Ganzes ausmachen können. Dagegen ſind Impreſſionen und Leidenſchaften einer gänzlichen Vereinigung fähig, und können gleich den Farben ſo vollkommen zuſammen gemiſcht werden,

den, daſs die einzelnen ſich ſelbſt ganz verlieren, und blos die einförmige Impreſſion abändern, welche von dem Ganzen entſteht. Einige der ſeltſamſten Erſcheinungen der menſchlichen Seele rühren von dieſer Eigenſchaft der Leidenſchaften her.

Indem ich diejenigen Ingredienzien prüfe, welche einer Vereinigung mit Liebe und Haſs fähig ſind, fange ich an ein Miſsgeſchick inne zu werden, das gewiſſermaſsen jedes Syſtem der Philoſophie, womit bisher die Welt bekannt geworden iſt, getroffen hat. Man findet gemeiniglich, daſs wenn man vermittelſt einer beſondern Hypotheſe die Wirkungen der Natur erklären will; unter einer Anzahl von Erfahrungen, die genau mit den Principien, die wir befeſtigen wollen, übereinſtimmen, ſich immer irgend ein Phänomen findet, welches hartnäckiger iſt, und ſich nicht ſo leicht nach unſerm Zweck bequemen will. Daſs dieſes ſich in der Naturwiſſenſchaft oft zuträgt, darf uns nicht wundern. Das Weſen und die Zuſammenſetzung der äuſsern Körper iſt in ſo viele Dunkelheiten verhüllt, daſs wir uns nothwendig in unſern Schlüſſen oder vielmehr Vermuthungen über daſſelbe in Widerſprüchen und Ungereimtheiten verwickeln müſſen. Allein da die Vorſtellungen der Seele vollkommen bekannt ſind, und ich in meinen Schlüſſen über ſie alle nur mögliche Vorſicht angewandt habe, ſo habe ich immer gehofft, von ſolchen Widerſprüchen frei zu bleiben, die man bei jedem andern Syſteme antrifft. Was die Schwierigkeit anbetrifft, die ich gegenwär-

tig vor Augen habe, ſo iſt ſie keinesweges meinem Syſteme entgegen; ſondern weicht nur ein wenig von der Simplicität ab, welche bisher die vorzüglichſte Schönheit und Stärke deſſelben ausgemacht hat.

Die Leidenſchaften der Liebe und des Haſſes ſind immer bei dem Wohlwollen und Uebelwollen, oder vielmehr mit ihnen verknüpft. Dieſe Verknüpfung iſt es, welche dieſe Leidenſchaften von Stolz und Demuth unterſcheidet. Denn Stolz und Demuth ſind reine Bewegungen in der Seele, ſie werden von keiner Begierde begleitet, und reizen uns nicht unmittelbar zur Handlung. Aber die Liebe und der Haſs ſind ſich nicht ſelbſt genug, und bleiben nicht bei der Bewegung ſtehen, welche ſie hervorbringen, ſondern treiben das Gemüth noch zu etwas anderm hin. Mit der Liebe iſt jederzeit ein Verlangen nach der Glückſeligkeit der geliebten Perſon, und ein Abſcheu vor ihrem Elende verknüpft: ſo wie umgekehrt der Haſs ein Verlangen nach dem Unglück und einen Abſcheu vor der Glückſeligkeit der gehaſsten Perſon hervorbringt. Ein ſo merkwürdiger Unterſchied zwiſchen dieſen zwei Klaſſen der Leidenſchaften, des Stolzes und der Demuth, der Liebe und des Haſſes, die in ſo vielen andern Stücken mit einander übereinſtimmen, verdient unſre Aufmerkſamkeit.

Die Verbindung dieſes Verlangens und Abſcheues mit der Liebe und dem Haſſe kann aus zwei verſchiedenen Hypotheſen erklärt werden. Die erſte iſt,

iſt, daſs Liebe und Haſs nicht nur eine Urſache haben, die ſie erweckt, nemlich Luſt und Unluſt; und ein Objekt, worauf ſie gerichtet ſind, nemlich eine Perſon oder ein denkendes Weſen; ſondern auch einen Zweck, den ſie zu erreichen bemüht ſind, nemlich das Glück oder das Unglück der geliebten oder gehaſsten Perſon. Alle dieſe Geſichtspunkte unter einander gemiſcht, geben nur eine Leidenſchaft. Nach dieſer Theorie iſt die Liebe nichts anders als das Verlangen nach der Glückſeligkeit, und der Haſs das Verlangen nach dem Elende einer andern Perſon. Verlangen und Abſcheu machen die eigentliche Natur der Liebe und des Haſſes aus. Sie ſind nicht nur von ihnen unzertrennlich, ſondern dieſelben.

Aber dieſes iſt offenbar der Erfahrung entgegen. Denn ob es gleich gewiſs iſt, daſs wir nie einen Menſchen lieben, ohne ſeine Glückſeligkeit zu wollen, und nie einen haſſen, ohne ſein Glück zu wünſchen, ſo entſtehen doch dieſe Wünſche blos bei den Begriffen des Glücks oder Unglücks unſers Freundes oder Feindes, wenn ſie in der Einbildung vorgeſtellt werden, und ſind der Liebe und dem Haſſe nicht abſolut weſentlich. Sie ſind die gewöhnlichſten und natürlichſten Empfindungen dieſer Leidenſchaften. Die Leidenſchaften können ſich auf hunderterlei Art ausdrücken, und eine beträchtliche Zeit beſtehen, ohne daſs wir an das Glück oder Unglück ihrer Objekte denken; welches deutlich beweiſet, daſs dieſe Wünſche weder mit Liebe oder

Haſs einerlei ſind, noch ein weſentliches Stück derſelben ausmachen.

Wir können alſo ſchlieſsen, daſs Wohlwollen und Uebelwollen von Liebe und Haſs verſchiedene Leidenſchaften ſind, die nur durch die natürliche Einrichtung des Gemüths verbunden werden. So wie die Natur dem Körper gewiſſe Begierden und Neigungen zugetheilt hat, die ſie nach der Lage der flüſſigen oder feſten Theile ſtärkt, ſchwächt, oder ändert; eben ſo hat ſie es auch mit der Seele gemacht. So wie Liebe oder Haſs in uns iſt, ſo entſteht das korreſpondirende Verlangen nach dem Glück oder Unglück der Perſon, welche das Objekt dieſer Leidenſchaften iſt, in der Seele, und ändert ſich mit jeder Veränderung dieſer entgegengeſetzten Leidenſchaften. Dieſe Ordnung der Dinge iſt in Abſtrakto betrachtet nicht nothwendig. Liebe und Haſs können auch ohne ſolche Wünſche wirklich ſeyn, oder ihre beſondere Verknüpfung hätte ein ganz umgekehrtes Verhältniſs haben können. Wenn es der Natur gefallen hätte, ſo hätte die Liebe eben die Wirkung haben können, als der Haſs und umgekehrt. Ich ſehe keinen Widerſpruch darinne, wenn ich annehme, daſs mit der Liebe ein Verlangen Unglück, und mit dem Haſſe ein Verlangen Glück hervorzubringen verbunden ſey. Wenn die Empfindung der Leidenſchaft und des Verlangens einander entgegengeſetzt iſt, ſo hätte die Natur die Empfindung ändern können, ohne das Beſtre-

ben

ben des Verlangens zu ändern, und hierdurch würde ſie ſie mit einander verträglich gemacht haben.

Siebenter Abſchnitt.

Von dem Mitleiden.

Ob aber gleich das Verlangen nach dem Glück oder Unglück anderer, nach dem Maaſs der Liebe oder des Haſſes, die wir gegen ſie haben, als ein willkührlicher und urſprünglicher Inſtinkt in unſre Natur gepflanzt iſt, ſo finden wir doch, daſs er bei vielen Gelegenheiten nachgemacht werden und aus abgeleiteten Principien entſtehen kann. Mitleiden iſt eine Betrübniſs, und Bosheit eine Freude über das Unglück anderer, ohne daſs Freundſchaft oder Feindſchaft dieſe Betrübniſs oder Freude veranlaſſen. Wir haben ſelbſt mit fremden und ſolchen Perſonen Mitleiden, die uns vollkommen gleichgültig ſind: und wenn unſer böſer Wille gegen einen andern von Verdruſs oder Beleidigung herrührt, ſo iſt es, eigentlich zu reden, nicht Bosheit, ſondern Rache. Aber wenn wir dieſe Leidenſchaften des Mitleids und der Bosheit prüfen, ſo werden wir finden, daſs ſie abgeleitet ſind, und von urſprünglichen Leidenſchaften entſtehen, welche durch einen beſondern Gang der Denk- und Einbildungskraft modificirt ſind.

Die

Die Leidenſchaft des **Mitleidens** wird man leicht aus der vorhergehenden Betrachtung über die **Sympathie** erklären können. Wir haben einen lebhaften Begriff von einem jeden Dinge, das mit uns im Verhältniſſe ſteht. Alle menſchliche Geſchöpfe ſtehen mit uns durch die Aehnlichkeit im Verhältniſſe. Ihre Perſonen, folglich auch ihr Intereſſe, ihre Leidenſchaften, ihr Vergnügen und Miſsvergnügen, muſs uns auf eine lebhafte Art treffen, und eine Bewegung hervorbringen, die einer urſprünglichen Vorſtellung ähnlich iſt; weil ein lebhafter Begriff ſehr leicht in eine Impreſſion verwandelt wird. Wenn dieſes im Allgemeinen wahr iſt, ſo muſs es um ſo mehr von der Traurigkeit und der Sorge gelten. Dieſe haben immer einen ſtärkern und dauerhaftern Einfluſs, als ein Vergnügen oder ein Genuſs.

Ein Zuſchauer eines Trauerſpiels geht durch eine lange Reihe von Beſorgniſſen, Schreck, Unwillen und andere Leidenſchaften hindurch, welche der Dichter in den Perſonen, die er einführt, vorſtellt. Da nun viele Trauerſpiele ſich glücklich endigen, und kein vorzügliches Trauerſpiel, ohne einigen Glückswechſel in ſich zu enthalten, gedacht werden kann, ſo muſs der Zuſchauer mit allen dieſen Veränderungen ſympathiſiren, und die erdichtete Freude eben ſowohl als jede andere Leidenſchaft annehmen. Wenn man daher nicht behauptet, daſs jede beſondere Leidenſchaft durch eine beſondere urſprüngliche Beſchaffenheit mitgetheilt wird, und nicht

nach der obigen Erklärung aus dem allgemeinen Princip der Sympathie abgeleitet werden kann, ſo muſs man geſtehen, daſs ſie alle aus dieſem Grunde entſtehen. Eine in dieſem Stücke auszunehmen, muſs höchſt ungereimt ſcheinen. Da ſie alle anfänglich in dem Gemüthe der einen Perſon gegenwärtig ſind, und nachher in dem Gemüthe eines andern erſcheinen; und da die Art ihrer Erſcheinung, erſt als ein Begriff und dann als eine Impreſſion in jedem Falle dieſelbige iſt, ſo muſs der Uebergang von einem und eben demſelben Grunde herrühren. Ich bin wenigſtens ſicher, daſs dieſes Raiſonnement ſowohl in der Philoſophie der Natur, als im gemeinen Leben, als gewiſs und zuverläſſig angeſehen werden kann.

Noch ein Beweis, daſs das Mitleiden ſeinen Grund in der Einbildungskraft hat, iſt, daſs es groſsentheils von der Nähe und ſelbſt von dem Anblicke des Objekts abhängt, nicht zu gedenken, daſs Weiber und Kinder dem Mitleiden am meiſten unterworfen ſind, als welche durch dieſes Vermögen am meiſten geführt werden. Dieſelbige Schwachheit, welche macht, daſs ſie bei einem entblöſsten Degen in Ohnmacht fallen, wenn ſie es auch gleich in der Hand ihres beſten Freundes ſehen, macht auch, daſs ſie gegen diejenigen ein auſserordentliches Mitleiden fühlen, welche ſie in Schmerz oder Betrübniſs ſehen. Solche Philoſophen, welche dieſe Leidenſchaft von, ich weiſs nicht was für ſubtilen Reflexionen über die Unbeſtändigkeit des Glücks und von dem Gedanken herleiten, daſs unſer Weſen

eben

eben ſolchen Vorfällen, als wir vor uns ſehen, unterworfen wäre, werden finden, daſs dieſe Bemerkung, ſo wie eine groſse Menge anderer, welche leicht anzuführen wären, ihnen ganz entgegen iſt.

Nur eine ſehr ſeltſame Erſcheinung dieſer Leidenſchaft müſſen wir noch bemerken, welche darinne beſteht, daſs die mitgetheilte Leidenſchaft der Sympathie zuweilen noch mehr Stärke von der Schwäche ihres Urbildes enthält, und ſelbſt durch einen Uebergang von Leidenſchaften entſtehen kann, die gar nicht exiſtiren. So, wenn ein Menſch einen ehrenvollen Poſten erhält, oder ein groſses Vermögen erbt, ſo freuen wir uns um deſto mehr über ſein Glück, je weniger er es zu fühlen ſcheint, und je mehr Gleichmuth und Gleichgültigkeit er im Genuſſe deſſelben zeigt. Und eben ſo wird ein Mann, der durch die Unglücksfälle nicht niedergeſchlagen wird, gerade wegen ſeiner Standhaftigkeit am meiſten bedauert; und wenn die Tugend ſeiner Geduld ſo weit ginge, daſs er dadurch alle unangenehme Empfindung wegſchaffen könnte, ſo würde unſer Mitleiden dadurch nur um ſo ſtärker werden. Wenn ein Mann von Verdienſt, in ein der gemeinen Meinung nach groſses Unglück fällt, ſo machen wir uns einen Begriff von ſeinem Zuſtande; unſre Phantaſie führt uns von der Urſache zu ihrer gewöhnlichen Wirkung, wir machen uns erſt einen lebhaften Begriff von ſeinem Kummer, und fühlen eine Impreſſion davon, und überſehen die Gröſse des Geiſtes, die ihn über ſolche Bewegungen erhebt,

gänz-

gänzlich, oder ziehen dieſe nur ſo weit in Erwägung, als ſie unſre Bewunderung, Liebe und Zärtlichkeit gegen ihn vermehren kann. Erfahrung lehrt uns, daſs dieſer oder jener Grad der Leidenſchaft auch gewöhnlich mit dieſem oder jenem Unglücke verbunden iſt; und ob es gleich im gegenwärtigen Falle eine Ausnahme iſt, ſo wird unſre Einbildungskraft doch durch die allgemeine Regel afficirt, und macht, daſs wir uns einen lebhaften Begriff von der Leidenſchaft machen, oder vielmehr die Leidenſchaft in eben dem Maaſse fühlen, als wenn die Perſon wirklich durch ſie bewegt würde. Aus eben dieſen Gründen ſchämen wir uns auch der Aufführung ſolcher, welche ſich in unſrer Gegenwart thöricht betragen; dieſe Schaam überfällt uns, wenn ſie gleich gar keine Empfindung von Schaam zeigen, und nicht das mindeſte Bewuſstſeyn von ihrer Thorheit zu haben ſcheinen. Alles dieſes rührt von der Sympathie her; aber ſie iſt partheiiſch, und betrachtet ihre Objekte nur von einer Seite, ohne die andere zu erwägen, welche den entgegengeſetzten Erfolg haben und diejenige Bewegung, welche von dem erſten Anſcheine entſteht, ganz zerſtreuen würde.

Wir haben ſogar Beiſpiele, wo Gleichgültigkeit und Unempfindlichkeit im Unglück unſer Intereſſe für den Unglücklichen vermehrt, wenn auch gleich die Gleichgültigkeit nicht von Tugend und Geiſtesgröſse herrührt. Ein Mord wird für weit ſtrafbarer gehalten, wenn er an Perſonen, die im

Schlafe

Schlafe oder in vollkommener Sicherheit waren, verübt iſt; ein junger Prinz, der als Gefangener in die Hände ſeiner Feinde geräth, wird, wie ein jeder Geſchäftskundige weiſs, um ſo mehr bedauert, je weniger er ſein unglückliches Schickſal fühlt. Da wir hier ſelbſt mit der elenden Lage der Perſon bekannt ſind, ſo erhalten wir dadurch einen lebhaften Begriff und eine Empfindung von der Angſt, welches die Leidenſchaft iſt, die gewöhnlich mit einem ſolchen Zuſtande verknüpft iſt; und dieſer Begriff wird noch lebhafter, und die Empfindung noch heftiger durch den Kontraſt mit der Sicherheit und Gleichgültigkeit, welche wir an der Perſon ſelbſt bemerken. Jeder Kontraſt wirkt auf die Einbildungskraft, beſonders wenn er von dem Subjekte vorgeſtellt wird; und das Mitleiden hängt ganz und gar von der Einbildungskraft ab *).

*) Allen Zweideutigkeiten vorzubeugen, muſs ich bemerken, daſs wenn ich die Einbildungskraft dem Gedächtniſſe entgegenſetze, ich überhaupt die Fähigkeit darunter verſtehe, welche unſere ſchwächern Begriffe darſtellt. In allen andern Stellen, und hauptſächlich da, wo ſie dem Verſtande entgegengeſetzt wird, verſtehe ich daſſelbige Vermögen darunter, auſser unſre demonſtrativen und wahrſcheinlichen Schlüſſe.

Achter

Achter Abſchnitt.

Von der Bosheit und dem Neide.

Jetzt kommen wir zur Erklärung der Leidenſchaft der **Bosheit** oder der Schadenfreude, welche den Wirkungen des Haſſes ſo nachahmt, wie das Mitleiden den Wirkungen der Liebe; ſie verurſacht uns Freude über die Leiden und Unglücksfälle anderer, ohne daſs ſie uns Unrecht oder Leid zugefügt hätten.

Die Menſchen werden ſo wenig in ihren Geſinnungen und Meinungen durch Vernunft regiert, daſs ſie jederzeit die Dinge mehr nach Vergleichung als nach ihrer innern Güte und wahren Werth beurtheilen. Wenn die Seele einmal einen gewiſſen Grad von Vollkommenheit betrachtet, oder daran gewöhnt iſt, ſo macht alles, was gerade dieſe Vollkommenheit nicht hat, wenn es gleich übrigens einen reellen Werth hat, eben den Eindruck auf die Leidenſchaften, als wenn es fehlerhaft und ſchlecht wäre. Dieſes iſt eine **urſprüngliche** Eigenſchaft der Seele, und derjenigen ähnlich, die wir täglich in unſerm Körper erfahren. Wenn die eine Hand eines Menſchen warm und die andre kalt iſt; ſo wird ihm ein und daſſelbige Waſſer kalt und warm zugleich, nach der Diſpoſition der verſchiedenen Organe zu ſeyn ſcheinen. Ein geringer Grad von einer Beſchaffenheit, der auf einen gröſsern folgt, bringt eben die Empfindung hervor, als wenn er noch

noch geringer wäre, als er wirklich iſt, und bisweilen ſogar als die entgegengeſetzte Beſchaffenheit. Ein leichter Schmerz, der auf einen heftigen folgt, ſcheint gar nichts zu ſeyn, oder wird wohl gar zum Vergnügen; ſo wie umgekehrt ein heftiger Schmerz, der auf einen kleinen folgt, doppelt angreifend und unangenehm iſt.

Dieſes kann in Anſehung unſrer Leidenſchaften und Empfindungen niemand bezweifeln. Aber in Anſehung unſrer Begriffe und Objekte können einige Schwierigkeiten entſtehen. Wenn ein Objekt dem Auge oder der Einbildungskraft, wegen einer Vergleichung mit andern gröſſer oder kleiner erſcheint, ſo bleibt das Bild und der Begriff des Objekts doch immer dieſelben, und ſind auf der Netzhaut und in dem Gehirn oder dem Organe der Wahrnehmung gleich ausgedehnt. Die Augen brechen die Lichtſtrahlen eben ſo, und die Sehenerven führen die Bilder gerade ſo ins Gehirn, es mag ein groſses oder kleines Objekt vorhergegangen ſeyn; und ſelbſt die Einbildungskraft ändert das Maaſs ihrer Objekte wegen einer Vergleichung mit andern nicht. Die Frage iſt alſo, wie wir von einer und eben derſelbigen Impreſſion, von einem und eben demſelben Begriff ſo verſchiedene Urtheile über einerlei Objekt fällen, und zu einer Zeit ſeine Gröſse bewundern, zur andern ſeine Kleinheit verachten können. Dieſe Verſchiedenheit in unſern Urtheilen muſs zuverläſſig von einer Verſchiedenheit in der Wahrnehmung herrühren; aber da die Verſchiedenheit nicht in der unmittel-

mittelbaren Impreſſion oder im Begriffe des Objekts liegt, ſo muſs er in einer andern ſie begleitenden Impreſſion liegen.

Um dieſen Umſtand zu erklären, muſs ich hier zwei Principien anführen, wovon das eine in der Folge dieſer Abhandlung ausführlicher erklärt werden wird; das andere aber ſchon im vorigen hinlänglich gerechtfertiget iſt. Ich glaube, man kann ſicher als einen allgemeinen Grundſatz annehmen, daſs kein Objekt in den Sinnen vorgeſtellt, und kein Bild in der Einbildungskraft formirt wird, das nicht von einer ihm angemeſſenen Erſchütterung oder Bewegung der Lebensgeiſter begleitet wäre; und ſo unmerklich uns dieſe Empfindung auch durch Gewohnheit werden mag, und ſo leicht wir durch ſie veranlaſst werden mögen, ſie mit dem Objekte oder dem Begriffe zu verwechſeln, ſo werden dieſe Empfindungen dennoch durch ſorgfältige und genaue Verſuche leicht abgeſondert und unterſchieden werden können. Denn, um nur einige Beiſpiele von der Ausdehnung und Zahl anzuführen, ſo iſt offenbar, daſs ein ſehr groſses Objekt, wie der Ocean, eine ſich weit erſtreckende Ebene, eine unüberſehliche Kette von Bergen, ein ſehr langer und breiter Wald; oder eine zahlreiche Menge von Dingen wie eine Armee, eine Flotte, ein Haufen Volks in der Seele eine fühlbare Erſchütterung erregen; und daſs die Bewunderung, welche bei der Gegenwart ſolcher Objekte entſteht, eines der lebhafteſten Vergnügen iſt, deſſen die menſchliche Natur fähig iſt. Da nun dieſe Bewun-

derung

derung mit der Vermehrung oder Verminderung der Objekte zu- oder abnimmt, ſo können wir nach unſern vorhergehenden *) Principien ſchlieſsen, daſs es eine zuſammengeſetzte Wirkung iſt, die aus der Verbindung der verſchiedenen Wirkungen, die von jedem Theile der Urſache herkommen, entſpringt. Jeder Theil der ausgedehnten Gröſſe und jede Einheit der Zahl, hat eine beſondere Bewegung bei ſich, wenn ſie im Gemüthe vorgeſtellt wird; und obgleich dieſe Bewegung allein genommen nicht allemal angenehm iſt, ſo wird ſie es doch durch ihre Verbindung mit andern, und hilft dadurch, daſs ſie die Lebensgeiſter zu einer gewiſſen Höhe treibt, die Bewunderung hervorbringen, welche jederzeit angenehm iſt. Giebt man dieſes in Anſehung der Ausdehnung und Zahl zu, ſo kann man keine Schwierigkeit in Abſicht auf Tugend und Laſter, Witz und Aberwitz, Reichthum und Armuth, Glück und Unglück und andre Objekte dieſer Art machen, welche allemal von einer ſehr merklichen Erſchütterung begleitet werden.

Das zweite Princip, auf welches ich hier Rückſicht nehmen will, iſt das von unſrer Anhänglichkeit an allgemeinen Regeln, welches einen ſo mächtigen Einfluſs auf unſre Handlungen und Erkenntniſſe hat, und ſogar fähig iſt die Sinne zu täuſchen. Wenn man durch Erfahrung gefunden hat, daſs ein Objekt bisher allemal von einem andern begleitet geweſen iſt; ſo fliegt unſre Einbildungskraft, ſo bald das erſte Objekt erſcheint, ſollte es auch in ſehr

*) B. I. Th. 3. Abſchn. 15.

ſehr weſentlichen Stücken verändert ſeyn, ſogleich zur Vorſtellung des andern, und macht ſich einen ſo lebhaften und ſtarken Begriff von demſelben, als ob wir durch die gerechteſte und authentiſchſte Schluſs-art unſres Verſtandes auf ſeine Exiſtenz geſchloſſen hätten. Nichts kann uns von dieſer Täuſchung befreien, ſelbſt unſre Sinne nicht, welche, anſtatt dieſes falſche Urtheil zu verbeſſern, oft ſelbſt durch daſſelbe verwirrt gemacht werden und ſeine Irrthümer zu beſtätigen ſcheinen.

Der Schluſs, den ich aus dieſen zwei Principien verbunden mit dem oberwähnten Einfluſſe der Vergleichung ziehe, iſt kurz und entſcheidend. Jedes Objekt wird von einer ihm angemeſſenen Erſchütterung begleitet; ein groſses Objekt von einer groſsen, ein kleines von einer kleinen Erſchütterung. Wenn alſo ein groſses Objekt auf ein kleines folgt, ſo macht es, daſs eine groſse Bewegung auf eine kleine folgt. Nun wird aber eine groſse Bewegung, die auf eine kleine folgt, noch gröſser, und ſteigt über ihre gewöhnliche Proportion hinaus. Da nun aber eine jede Gröſse des Objekts mit einem gewiſſen Grade der Bewegung gewöhnlich begleitet wird; ſo iſt es ſehr natürlich, daſs wir uns, wenn die Bewegung gröſser wird, auch einbilden, das Objekt ſey gleichfalls gröſser geworden. Die Wirkung leitet uns auf die Vorſtellung ſeiner gewöhnlichen Urſache, ein gewiſſer Grad der Bewegung auf die Vorſtellung einer gewiſſen Gröſse des Objekts; und wir erwägen nicht, daſs die Vergleichung die Bewe-

Bewegung verändern kann, ohne daſs irgend etwas im Objekte verändert worden iſt. Wer mit der Theorie der Optik bekannt iſt, und weiſs, wie oft wir Urtheile und Schlüſſe des Verſtandes den Sinnen beimeſſen, wird dieſe ganze Operation leicht begreifen.

Aber wenn wir auch auf dieſe neue Entdeckung einer Impreſſion, die insgeheim jeden Begriff begleitet, nicht achten wollen; ſo muſs man wenigſtens den Grundſatz einräumen, von welchem die Entdeckung herrührt, daſs die Objekte, wegen einer Vergleichung mit andern uns gröſser oder kleiner vorkommen. Es giebt ſo viele Beiſpiele hiervon, daſs ſeine Wahrheit unmöglich in Zweifel gezogen werden kann: und von dieſem Princip leite ich die Leidenſchaften der Bosheit und des Neides ab.

Es iſt offenbar, daſs wir ein gröſseres oder kleineres Vergnügen oder Miſsvergnügen bei der Betrachtung unſres eignen Schickſals und Zuſtandes empfinden müſſen, je nachdem wir uns dieſe mehr oder weniger glücklich oder unglücklich vorſtellen, nach dem Maaſse des Reichthums der Macht, des Verdienſtes und der Ehre, welche wir zu beſitzen glauben. Da wir nun die Dinge ſelten nach ihrem innern Werthe beurtheilen, ſondern unſre Begriffe von ihnen nach der Vergleichung mit andern einrichten; ſo folgt, daſs je nachdem wir bei andern einen gröſsern oder kleinern Theil des Glücks oder Unglücks bemerken, wir darnach auch unſer eignes ſchätzen und nach dieſem Maaſsſtabe Luſt oder Un-

luſt

luſt fühlen müſſen. Das Unglück eines andern giebt uns einen lebhaftern Begriff von unſrer Glückſeligkeit, und ſeine Glückſeligkeit von unſerm Unglück. Das erſtere bringt alſo Vergnügen, das letztere Miſsvergnügen hervor.

Hier iſt alſo eine Art von umgekehrten Mitleiden oder hier ſind Empfindungen in dem betrachtenden Theile, welche denen, wodurch ſie erzeugt werden und die von der Perſon gefühlt werden, die er betrachtet, geradezu widerſprechen. Ueberhaupt können wir bemerken, daſs in allen Arten der Vergleichung ein Objekt macht, daſs wir von einem andern, mit dem es verglichen wird, eine Empfindung bekommen, die das Widerſpiel von derjenigen iſt, welche entſteht, wenn wir es geradezu und unmittelbar betrachten. Ein kleines Ding macht, daſs uns ein gröſseres noch gröſser vorkömmt. Ein groſſes macht, daſs uns ein kleines noch kleiner zu ſeyn ſcheint. Häſslichkeit bringt an ſich Unluſt hervor; aber durch ihren Kontraſt mit einem ſchönen Objekte, deſſen Schönheit durch ſie vermehrt wird, erweckt ſie ein neues Vergnügen in uns; ſo wie auf der andern Seite Schönheit, die an ſich Luſt hervorbringt, durch ihren Kontraſt mit einem ungeſtalten Dinge, deſſen Häſslichkeit die Schönheit vermehrt, macht, daſs wir Unluſt fühlen. Der Fall muſs alſo mit der Glückſeligkeit und dem Unglücke derſelbe ſeyn. Die direkte Vorſtellung von eines andern Vergnügen gewährt uns natürlicherweiſe Luſt, und alſo bringt ſie Unluſt hervor, wenn ſie mit unſerm eig-

nen verglichen wird. Seine Unluſt an ſich betrachtet iſt uns unangenehm, aber ſie vermehrt den Begriff unſerer eigenen Glückſeligkeit, und deshalb gewährt ſie uns Vergnügen.

Daſs wir eine entgegengeſetzte Empfindung bei dem Glücke oder Unglücke anderer fühlen, darf nicht befremdend ſcheinen, da wir finden, daſs dieſelbe Vergleichung eine Art von Schadenfreude gegen uns ſelbſt verurſachen, und machen kann, daſs wir uns über unſern Schmerz freuen, und über unſer Vergnügen grämen. So iſt der Blick auf vergangene Leiden angenehm, wenn wir mit unſerm gegenwärtigen Zuſtande zufrieden ſind; ſo wie auf der andern Seite unſer vergangenes Vergnügen uns miſsvergnügt macht, wenn wir vorjetzt nichts genieſsen, das ihm gleich iſt. Da die Vergleichung hier eben ſo iſt, als wenn wir an die Empfindungen anderer denken, ſo muſs ſie auch von denſelbigen Wirkungen begleitet ſeyn.

Ja ein Menſch kann dieſe Bosheit oder Schadenfreude gegen ſich ſelbſt, ſogar auf ſeinen gegenwärtigen Zuſtand ausdehnen, und ſie ſo weit treiben, daſs er recht abſichtlich Schmerz ſucht, und ſeine Leiden und Kummer vermehren will. Dieſes kann ſich in zwei Fällen ereignen. Erſtlich, wenn ſein Freund oder eine Perſon, die ihm lieb iſt, traurig und unglücklich iſt. Zweitens, wenn jemand Gewiſſensbiſſe wegen eines Verbrechens fühlt, deſſen er ſich ſchuldig gemacht hat. Dieſe irregulären Neigungen nach einem Uebel, entſtehen ebenfalls aus dem Prin-

cip der Vergleichung. Ein Menſch, der ſich einem Vergnügen überläſst, während daſs ſein Freund leidet, fühlt die unglückliche Lage ſeines Freundes, wenn er an ſie denkt, weit ſtärker, durch eine Vergleichung mit dem urſprünglichen Vergnügen, das er ſelbſt genieſst. Dieſer Kontraſt müſste nun eigentlich, wie es ſcheint, das gegenwärtige Vergnügen noch lebhafter machen. Allein da der Kummer, wie hier vorausgeſetzt wird, die herrſchende Leidenſchaft iſt, ſo fällt jede Vermehrung auf dieſe Seite, und alles was hinzukömmt, vergröſsert nur dieſe Leidenſchaft, ohne im geringſten auf den entgegengeſetzten Affekt zu wirken. Derſelbige Fall iſt es auch mit ſolchen Strafen, die ſich die Menſchen ſelbſt wegen ihrer vergangenen Sünden und Fehler auflegen. Wenn ein Verbrecher an die Strafe denkt, welche er verdient hat, ſo wird der Begriff davon durch die Vergleichung mit ſeiner gegenwärtigen Ruhe und Zufriedenheit vergröſsert, und dieſes zwingt ihn gewiſſermaſsen Miſsvergnügen zu ſuchen, um nur einen ſo unangenehmen Kontraſt zu vermeiden.

Aus dieſem Raiſonnement läſst ſich nun der Urſprung ſowohl des Neides als auch der Bosheit erklären. Der einzige Unterſchied zwiſchen dieſen Leidenſchaften liegt darinne, daſs der Neid durch einen gegenwärtigen Genuſs mit andern erweckt wird, als welcher durch die Vergleichung der Begriffe von unſerm eignen Genuſſe verringert: dahingegen die Bosheit das durch keine Beleidigung

gereizte Verlangen iſt, einem Andern Uebel zuzufügen, blos um ein Vergnügen aus der Vergleichung zu ſchöpfen. Der Genuſs, welcher das Objekt des Neides iſt, iſt gemeiniglich gröſser als unſer eigner. Eine Ueberlegenheit ſcheint natürlicherweiſe uns zu verdunkeln, und ſtellt eine unangenehme Vergleichung dar. Aber ſelbſt wenn der Andre im Genuſſe unter uns iſt, ſo wünſchen wir doch eine weit gröſsere Entfernung, um nur den Begriff unſers Selbſt recht zu vermehren. Wenn dieſe Entfernung abnimmt, ſo gereicht die Vergleichung weniger zu unſerm Vortheil, macht uns folglich weniger Vergnügen und wird ſelbſt unangenehm. Daher entſteht jene Art des Neides, welche Menſchen fühlen, wenn ſie ſehen, daſs ihre Untergebenen ſich ihnen an Ruhm oder Glückſeligkeit nähern, oder ſie gar übertreffen. Bei dieſem Neide können wir die Wirkungen der Vergleichung zweimal wiederholt ſehen. Ein Menſch, der ſich mit einem vergleicht, der unter ihm iſt, fühlt Vergnügen bei dieſer Vergleichung: und wenn die Niedrigkeit abnimmt durch die Erhöhung des Untern, ſo ſollte eigentlich blos das Vergnügen abnehmen, aber es entſteht durch eine neue Vergleichung mit ſeinem vorigen Zuſtande ein reales Miſsvergnügen.

Es iſt bei demjenigen Neide, welcher von einer Ueberlegenheit in andern entſteht, bemerkenswerth, daſs nicht ein groſses Miſsverhältniſs zwiſchen uns und einem andern denſelben hervorbringt; ſondern im Gegentheil unſre Nähe. Ein

gemeiner Soldat iſt nicht ſo neidiſch auf ſeinen General, als auf ſeinen Sergeanten oder Korporal; und ein vortrefflicher Schriftſteller erregt unter dem gemeinen Haufen der Skribler nicht ſo groſse Eiferſucht, als bei Autoren, die ſich ihm mehr nähern. Man ſollte in der That denken, daſs je gröſser die Disproportion wäre, deſto gröſser das Miſsvergnügen ſeyn müſste, das aus der Vergleichung entſpringt. Aber wir müſſen auf der andern Seite bedenken, daſs die allzu groſse Disproportion das Verhältniſs lockerer macht, und uns entweder abhält uns mit dem zu vergleichen, was von uns entfernt iſt, oder doch die Wirkungen der Vergleichung verringert. Aehnlichkeit und Nähe bringen jedesmal ein Verhältniſs der Begriffe hervor; und wenn ihr dieſes Band zerſtört, ſo mögen auch noch ſo viel andere Umſtände die beiden Begriffe zuſammenbringen; wenn ſie kein Band oder keine verknüpfende Qualität haben, die ſie in der Einbildungskraft verbindet; ſo iſt es unmöglich, daſs ſie lange vereiniget bleiben, oder einen beträchtlichen Einfluſs auf einander haben können.

Ich habe bei Erwägung der Natur des Ehrgeizes bemerkt, daſs die Groſsen ein doppeltes Vergnügen über ihr Anſehn empfinden, wegen der Vergleichung ihres eignen Zuſtandes mit dem Zuſtande ihrer Sklaven; und daſs dieſe Vergleichung einen doppelten Einfluſs hat, weil ſie natürlich iſt, und vom Subjekte vorgeſtellt wird. Wenn die Phantaſie bei Vergleichung der Objekte nicht leicht von dem

einen

einen Objekte zum andern geht, ſo wird die Handlung des Gemüths in einem groſsen Theile unterbrochen, und die Phantaſie muſs bei Betrachtung des zweiten Gegenſtandes von vorn anfangen, und ihr Geſchäft ganz von neuen beginnen. Die Impreſſion, welche jedes Objekt begleitet, ſcheint in dieſem Falle, wenn ein kleineres gleicher Art auf dieſelbe folgt, nicht gröſser; ſondern dieſe zwei Impreſſionen ſind verſchieden, und bringen auch ihre unterſchiedenen Wirkungen, ohne einige Gemeinſchaft mit einander hervor. Der Mangel des Verhältniſſes unter den Begriffen zerſtört das Verhältniſs der Impreſſionen, und hindert durch eine ſolche Abſonderung ihre wechſelſeitige Wirkung und Einfluſs.

Zu deſſen Beſtätigung können wir noch bemerken, daſs die Nähe im Grade des Verdienſtes allein nicht hinreichend iſt, Neid zu erwecken, ſondern daſs noch andere Verhältniſſe hinzukommen müſſen. Ein Dichter beneidet nicht leicht einen Philoſophen, oder einen Dichter eines andern Faches, einer verſchiedenen Nation, oder eines verſchiedenen Zeitalters. Alle dieſe Verſchiedenheiten hindern oder ſchwächen die Vergleichung, und folglich auch die Leidenſchaft.

Dieſes iſt auch der Grund, weshalb uns alle Dinge, blos durch eine Vergleichung mit Gegenſtänden ihrer Art, groſs oder klein vorkommen. Ein Berg macht ein Pferd in unſern Augen weder gröſser noch kleiner; aber wenn man ein neapolitaniſches und ein littauiſches Pferd neben einander ſieht, ſo kömmt

kömmt uns das eine gröſser und das andere kleiner vor, als wenn ſie allein geſehen werden.

Aus demſelben Grunde können wir auch jene Bemerkung der Geſchichtſchreiber erklären, daſs in einem bürgerlichen Kriege die Partheien allemal lieber einen fremden Feind, ſo viel ſie auch dabei wagen mögen, ins Land rufen, als daſs ſie ſich ihren Mitbürgern unterwerfen ſollten. Guicciardini wendet dieſe Bemerkung auf die Kriege in Italien an, wo die Verhältniſſe zwiſchen den verſchiedenen Staaten blos im Namen, in der Sprache und der Nachbarſchaft beſtehen. Aber ſelbſt dieſe Verhältniſſe, wenn ſie mit der Ueberlegenheit verbunden werden, machen die Vergleichung natürlich, und eben dadurch wird auch die Gewalt läſtiger, und ſie verurſachen daher, daſs die Menſchen eine andere Obergewalt ſuchen, welche von ſolchen Verhältniſſen frei iſt, und dadurch einen weniger merklichen Einfluſs auf die Einbildungskraft hat. Die Seele merkt ſehr bald ihre verſchiedenen Vortheile und Nachtheile; und da ſie findet, daſs ihre Lage am unangenehmſten iſt, wo die Obermacht mit andern Verhältniſſen verbunden iſt, ſo ſucht ſie dadurch Erleichterung, daſs ſie die Verhältniſſe ſo viel als möglich abſondert, und diejenige Aſſociation der Begriffe wegſchafft, welche die Vergleichung um ſo viel natürlicher und wirkſamer macht. Kann ſie die Aſſociation nicht vermeiden, ſo fühlt ſie ein weit ſtärkeres Verlangen, die Ueberlegenheit wegzuſchaffen; und dieſes iſt der Grund, warum Reiſende gewöhnlich

ſo

ſo freigebig mit ihren Lobſprüchen gegen die Chineſer und Perſer ſind, während daſs ſie ſolche benachbarte Nationen herunter ſetzen, welche als Nebenbuhler ihrer eignen Landsleute betrachtet werden können.

Dieſe Beiſpiele aus der Geſchichte und der gemeinen Erfahrung ſind lehrreich und auffallend; aber wir können in den ſchönen Künſten und Wiſſenſchaften ähnliche finden, die nicht minder merkwürdig ſind. Wenn ein Schriftſteller eine Abhandlung verfertigen wollte, wovon ein Theil ernſthaft und tiefſinnig, der andere leicht und ſcherzhaft wäre; ſo würde jedermann einen ſo ſeltſamen Miſchmaſch tadeln, und dem Verfaſſer die Vernachläſſigung aller Regeln der Kunſt und der Kritik ſchuld geben. Die Regeln der Kunſt gründen ſich auf die Beſchaffenheiten der menſchlichen Natur; und die Beſchaffenheit der menſchlichen Natur, welche in jedem Geſchäft eine gewiſſe Gleichförmigkeit verlangt, macht das Gemüth unfähig, in einem Augenblicke von einer Leidenſchaft und Gemüthsſtimmung zu einer ganz verſchiedenen überzugehen. Aber um deswillen tadeln wir Herrn Prior nicht, daſs er ſeine Alma und ſeinen Salomon in einem Bande verbunden hat; obgleich dieſem bewundernswürdigen Dichter die Munterkeit in dem einen und die Melancholie in dem andern Stücke vollkommen gut gelungen iſt. Denn wenn auch der Leſer dieſe zwei Stücke unmittelbar hinter einander durchleſen ſollte, ſo würde er doch wenig oder keinen Anſtoſs

an

an dem Wechſel der Leidenſchaften finden: Warum anders, als weil er dieſe Werke als ganz von einander unterſchieden betrachtet, und deshalb den Lauf der Begriffe und der Leidenſchaften abbricht und dadurch verhindert, daſs das eine auf das andere nicht einflieſsen oder ihm widerſprechen kann?

Eine heroiſche und burleske Zeichnung in einem Gemälde vereiniget, würde ungeheuer ſeyn; ob wir gleich zwei Gemälde von ſo entgegengeſetzten Charakter ohne Bedenken und Anſtoſs in ein und ebendaſſelbe Zimmer und ſogar dicht neben einander ſetzen.

Kurz, Begriffe können nie weder durch Vergleichung noch durch die Leidenſchaften, die ſie für ſich hervorbringen, auf einander wirken, wenn ſie nicht durch irgend ein Verhältniſs mit einander vereiniget ſind, welches einen leichten Uebergang der Begriffe und folglich auch der Gemüthsbewegungen oder Impreſſionen, welche die Begriffe begleiten, verurſacht; und welches die eine Impreſſion in dem Uebergange der Einbildungskraft zu dem Objekte der andern erhält. Dieſes Princip iſt äuſſerſt merkwürdig, da es demjenigen analog iſt, welches wir in Anſehung des Verſtandes und der Leidenſchaften feſtgeſetzt haben. Man ſetze, mir würden zwei Objekte vorgeſtellt, die durch keine Art von Verhältniſs verbunden ſind; jedes dieſer Objekte bringe für ſich eine Leidenſchaft hervor; und dieſe zwei Leidenſchaften ſollen ſich einander entgegengeſetzt ſeyn; ſo lehrt die Erfahrung, daſs

daſs der Mangel des Verhältniſſes in den Objekten oder Begriffen den natürlichen Widerſtreit der Leidenſchaften hindert, und daſs die Unterbrechung in dem Uebergange der Gedanken die Leidenſchaften von einander trennt, und ihrem Widerſtreite zuvorkömmt. Eben ſo iſts auch mit der Vergleichung; und von dieſen beiden Phänomenen können wir mit Sicherheit ſchlieſsen, daſs das Verhältniſs der Begriffe den Uebergang der Impreſſionen befördern muſs, weil die Abweſenheit deſſelben allein im Stande iſt, ihn zu verhindern, und das Zutrauen, was eigentlich auf einander hätte wirken müſſen. Wenn die Abweſenheit eines Dinges oder einer Beſchaffenheit eine gewöhnliche oder natürliche Wirkung aufhebt, ſo läſst ſich mit Gewiſsheit ſchlieſsen, daſs ihre Gegenwart zur Hervorbringung der Wirkung etwas beiträgt.

Neunter Abſchnitt.

Von den Leidenſchaften, welche aus der Miſchung des Wohlwollens und Uebelwollens mit dem Mitleiden und der Bosheit entſtehen.

Auf dieſe Art haben wir uns bemüht, Mitleiden und Bosheit zu erklären. Beide Leidenſchaften entſtehen durch die Einbildungskraft, nach dem

dem verſchiedenen Lichte, in welches ſie ihre Objekte ſtellt. Wenn unſre Phantaſie die Empfindungen anderer geradezu betrachtet, und ſich tief in dieſelben einläſst, ſo fühlen wir alle die Leidenſchaften ſelbſt, die ſie ſich vorſtellt, obgleich auf eine eigenthümliche Art. Hingegen wenn wir die Empfindungen anderer mit den unſrigen vergleichen, ſo fühlen wir eine Empfindung, die der urſprünglichen gerade entgegengeſetzt iſt, nemlich eine Freude bei anderer Betrübniſs, und eine Betrübniſs bei anderer Freude. Aber dieſes ſind nur die erſten Gründe der Leidenſchaften, des Mitleidens und der Bosheit. Andre Leidenſchaften vermiſchen ſich nachher mit ihnen. Allenthalben trifft man die Liebe oder Zärtlichkeit mit dem Mitleiden, und den Haſs oder den Zorn mit der Bosheit gemiſcht an. Dieſe Vermiſchung ſcheint anfänglich, ich muſs es bekennen, meinem Syſtem zu widerſprechen. Denn da Mitleiden ein Miſsvergnügen, und Bosheit eine Freude iſt, die beide aus dem Elende anderer entſtehen, ſo ſollte das Mitleiden natürlicherweiſe, wie in allen andern Fällen, Haſs, und die Bosheit Liebe hervorbringen. Dieſen Widerſpruch denke ich auf folgende Art heben zu können.

Um einen Uebergang der Leidenſchaften zu verurſachen, wird ein doppeltes Verhältniſs der Impreſſionen und Begriffe erfodert, und ein Verhältniſs allein iſt niemals hinreichend dieſe Wirkung hervorzubringen. Aber damit wir die ganze Kraft dieſes doppelten Verhältniſſes verſtehen mögen, ſo

müſſen

müſſen wir erwägen, daſs nicht die gegenwärtige Empfindung allein, oder die augenblickliche Luſt oder Unluſt den Charakter einer Leidenſchaft beſtimmt, ſondern der ganze Hang oder die Neigung derſelben vom Anfange bis zu Ende. Eine Impreſſion ſteht mit der andern nicht nur alsdann im Verhältniſſe, wenn ihre Empfindungen ähnlich ſind, wie wir in allen vorigen Fällen angenommen haben, ſondern auch, wenn ihre Antriebe oder Richtungen ähnlich oder übereinſtimmend ſind. Dieſes kann in Anſehung des Stolzes und der Demuth nicht ſtatt finden; weil dieſes blos reine Empfindungen ſind, ohne einigen Hang oder einige Neigung zum Handeln. Wir müſſen uns alſo nach Beiſpielen dieſes eigenthümlichen Verhältniſſes der Impreſſionen nur unter ſolchen Leidenſchaften umſehen, welche mit einem gewiſſen Beſtreben oder Verlangen verbunden ſind; wie die Leidenſchaften der Liebe und des Haſſes.

Das Wohlwollen oder die Begierde, welche die Liebe begleitet, iſt ein Verlangen nach der Glückſeligkeit der geliebten Perſon, und ein Abſcheu vor ihrem Unglücke; ſo wie das Uebelwollen oder die Begierde, welche den Haſs begleitet, ein Verlangen nach dem Unglücke der gehaſsten Perſon und ein Abſcheu vor ſeiner Glückſeligkeit iſt. Ein Verlangen nach der Glückſeligkeit des andern und ein Abſcheu vor ſeinem Unglück, ſind alſo dem Wohlwollen ähnlich; und ein Verlangen nach ſeinem Unglück und ein Abſcheu vor ſeiner Glückſeligkeit, ſtim-

ſtimmen mit dem Uebelwollen überein. Nun iſt das Mitleiden ein Verlangen nach der Glückſeligkeit eines andern und ein Abſcheu vor ſeinem Unglück; ſo wie Bosheit die entgegengeſetzte Neigung iſt. Das Mitleiden ſteht alſo mit dem Wohlwollen und die Bosheit mit dem Uebelwollen im Verhältniſſe; und da das Wohlwollen durch eine natürliche und urſprüngliche Beſchaffenheit immer mit der Liebe, und das Uebelwollen mit dem Haſſe als verknüpft angetroffen wird; ſo ſind die Leidenſchaften des Mitleidens und der Bosheit vermittelſt dieſer Kette mit Liebe und Haſs verknüpft.

Dieſe Hypotheſe iſt durch Erfahrung hinreichend bewährt. Ein Menſch, der um einiger Gründe willen einen Entſchluſs, eine gewiſſe Handlung zu begehen, unterhalten hat, durchläuft natürlicherweiſe alle andern Geſichtspunkte oder Beweggründe, welche ſeinen Entſchluſs ſtärken und ihm Gewalt und Einfluſs auf das Gemüth verſchaffen können. Um uns in irgend einem Vorhaben zu beſtärken, ſuchen wir Bewegungsgründe aus dem Nutzen, der Ehre, der Pflicht u. ſ. w. Wie dürfen wir uns nun wundern, wenn Mitleiden und Wohlwollen, Bosheit und Uebelwollen, ſich ſo gänzlich mit einander vermiſchen, daſs ſie gar nicht von einander zu trennen ſind, da es dieſelbigen Begierden ſind, die nur aus verſchiedenen Quellen entſtehen? Was aber die Verknüpfung zwiſchen Wohlwollen und Liebe, Uebelwollen und Haſs betrifft, ſo iſt ſie urſprünglich und uranfänglich, und es iſt alſo dabei keine Schwierigkeit.

Die-

Dieſem können wir noch eine andre Erfahrung beifügen, nemlich daſs Wohlwollen und Uebelwollen, und folglich auch Liebe und Haſs ohne ein weiteres Verhältniſs entſtehen, ſobald unſer Glück oder Unglück nur einigermaſsen von dem Glück oder Unglück eines andern Menſchen abhängig iſt. Dieſe Erfahrung muſs ohne Zweifel einem jeden ſo ſonderbar vorkommen, daſs ich hoffe, man wird mich entſchuldigen, wenn ich einen Augenblick bei der Betrachtung derſelben verweile.

Man ſetze, daſs zwei Menſchen, die einerlei Gewerbe treiben, ihr Unterkommen in einer Stadt ſuchen, die ſie nicht beide ernähren kann, ſo iſt offenbar, daſs der glückliche Erfolg des einen mit dem Glücke des andern vollkommen unverträglich iſt, und daſs alles, was dem einen oder dem andern zum Vortheile gereicht, ſeinem Nebenbuhler allemal nachtheilig iſt und ſo auch umgekehrt. Man nehme ferner an, daſs zwei Kaufleute, ob ſie gleich in verſchiedenen Theilen der Welt leben, in Kompagnie handeln, ſo wird das Glück oder der Verluſt des einen auch unmittelbar Glück oder Verluſt für ſeinen Kompagnon, und beide haben nothwendig einerlei Schickſal. Nun iſt es einleuchtend, daſs in dem erſten Falle aus dem widerſtreitenden Intereſſe allemal Haſs entſteht; ſo wie im zweiten aus deſſen Vereinigung Liebe erfolgt. Laſst uns ſehen, welchem Grundſatze wir dieſe Leidenſchaften zuſchreiben können.

Es

Es iſt ſichtbar, daſs ſie nicht von den doppelten Verhältniſſen der Impreſſionen und Begriffe entſtehen, wenn wir nur auf die gegenwärtige Empfindung ſehen. Denn nehme ich den erſten Fall der Eiferſucht, ſo finde ich, daſs das Vergnügen und der Vortheil eines Nebenbuhlers zwar nothwendig mir Unluſt und Nachtheil verurſacht; aber daſs doch auch, um dieſes wieder ins Gleichgewicht zu bringen, ſeine Unluſt und ſein Nachtheil mir Vergnügen und Vortheil verurſacht; und nehme ich an, daſs ihm alles fehlſchlägt, ſo kann ich hierdurch einen weit gröſſern Grad des Vergnügens von ihm erlangen. Auf gleiche Weiſe erfreuet mich das Glück meines Handelsgenoſſen; aber ſein Unglück betrübt mich auch in gleichem Maaſse; und man kann ſich leicht einbilden, daſs die letztere Empfindung in vielen Fällen das Obergewicht erhalten kann. Aber das Schickſal meines Nebenbuhlers oder meines Handelsgeſellſchafters mag nun gut oder ſchlecht ſeyn, ſo haſſe ich doch allemal den erſten und liebe den zweiten.

Dieſe Liebe zu meinem Kompagnon kann nicht aus dem Verhältniſſe oder der Verknüpfung zwiſchen uns entſtehen; ich liebe ihn nicht, ſo wie ich einen Bruder oder Landsmann liebe. Ein Nebenbuhler kann in einem eben ſo engen Verhältniſſe mit mir ſtehen als ein Kompagnon. Aber ſo wie das Vergnügen des letztern mir Vergnügen, und ſein Miſsvergnügen mir Miſsvergnügen macht; ſo verurſacht das Vergnügen des erſtern Miſsvergnügen, und ſein Miſsvergnügen Vergnügen in mir. Die Verknüpfung der

der Urſache und Wirkung iſt alſo in beiden Fällen dieſelbe; und wenn in dem einen Falle zu der Urſach und Wirkung noch das Verhältniſs der Aehnlichkeit hinzukömmt, ſo iſt in dem andern Falle das Verhältniſs des Widerſtreits da; welches ebenfalls eine Art von Aehnlichkeit iſt, und daher die Sache nicht ändert.

Die einzige Erklärung, welche wir alſo von dieſer Erſcheinung geben können, iſt von dem obenerwähnten Princip der gleichen Richtung hergenommen. Unſre Beſorgniſs für unſer eignes Intereſſe gewährt uns ein Vergnügen bei dem Vergnügen und ein Miſsvergnügen bei dem Miſsvergnügen unſres Handelsgeſellſchafters gerade auf die Art, wie wir vermittelſt der Sympathie eine Empfindung fühlen, die derjenigen gleicht, welche in dem Menſchen ſtatt findet, der vor uns gegenwärtig iſt. Auf der andern Seite macht dieſelbige Beſorgniſs für unſer Intereſſe, daſs wir ein Miſsvergnügen bei dem Vergnügen, und ein Vergnügen bei dem Miſsvergnügen unſers Rivals empfinden; und mit einem Worte, ſie verurſacht denſelbigen Widerſpruch der Empfindungen, der von der Vergleichung und der Bosheit entſteht. Wenn alſo eine gleiche Richtung der Leidenſchaften, die von dem Intereſſe herkommt, das Wohlwollen oder Uebelwollen erwecken kann, ſo iſt es kein Wunder, daſs die nemliche gleiche Richtung, die von der Sympathie und der Vergleichung herrührt, dieſelbige Wirkung hat.

Ueber-

Ueberhaupt bemerken wir, daſs es unmöglich iſt, andern, aus welchem Beweggrunde es auch ſey, Gutes zu erzeigen, ohne einige Rührungen der Zärtlichkeit und des Gutmeinens gegen ſie zu empfinden; ſo wie das Unrecht, das wir thun, nicht nur Haſs in der Perſon verurſacht, die es leidet, ſondern ſogar in uns ſelbſt. Dieſe Erſcheinungen müſſen zum Theil aus andern Principien erklärt werden.

Aber hier zeigt ſich ein wichtiger Einwurf, den wir nothwendig, ehe wir weiter gehen, prüfen müſſen. Ich habe mich bemühet zu beweiſen, daſs Macht und Reichthum oder Armuth und Schwäche, welche Liebe oder Haſs erwecken, ohne eine urſprüngliche Luſt oder Unluſt hervorzubringen, vermittelſt einer abgeleiteten Empfindung auf uns wirken, die von einer Sympathie mit dem Vergnügen oder Miſsvergnügen entſteht, das ſie in dem Menſchen, der ſie beſitzt, hervorbringen. Aus einer Sympathie mit ſeinem Vergnügen entſteht Liebe; aus einer Sympathie mit ſeinem Miſsvergnügen, Haſs. Aber ich erinnere hier an den Grundſatz, den ich eben erſt feſtgeſetzt habe, und der zur Erklärung der Erſcheinungen des Mitleidens und der Bosheit unumgänglich nothwendig iſt, nemlich, "daſs es nicht „die gegenwärtige Empfindung oder die augenblick„liche Luſt oder Unluſt iſt, welche den Charakter „einer Leidenſchaft beſtimmt, ſondern der allgemei„ne Hang oder die Neigung derſelben von Anfange „bis zu Ende". Aus dieſem Grunde bringt Mitleiden, oder eine Sympathie mit Schmerz, Liebe hervor, weil

es unſer eignes Intereſſe in das gute oder böſe Schickſal anderer verwickelt, und uns eine abgeleitete Empfindung beibringt, die der urſprünglichen ähnlich iſt; in welchem Stücke es mit Liebe und Wohlwollen einerlei Einfluſs hat. Wenn nun dieſe Regel in dem einen Falle Stich hält, warum behält ſie ihre Gültigkeit nicht durchgehends, und warum bringt die Sympathie bei dem Leiden des andern auch auſser der Zuneigung und der Zärtlichkeit noch eine Leidenſchaft hervor? Schickt es ſich für einen Philoſophen, von ſeiner Art zu ſchlieſsen abzuweichen, und der einzelnen Erſcheinung zu Gefallen, die er erklären will, ſogleich von dem einen Grundſatze zu dem entgegengeſetzten zu laufen?

Ich habe zwei verſchiedene Urſachen erwähnt, von welchen ein Uebergang der Leidenſchaft entſtehen kann, nemlich ein doppeltes Verhältniſs der Begriffe und Impreſſionen, und was ihm ähnlich iſt, eine Einförmigkeit in der Neigung und Richtung zweier Begierden, welche von verſchiedenen Principien entſtehen. Nun behaupte ich, daſs, wenn eine Sympathie mit dem unangenehmen Zuſtande ſchwach iſt, ſo bringt ſie Haſs oder Verachtung durch die erſtere Urſache hervor; iſt ſie ſtark, ſo bringt ſie Liebe oder Zärtlichkeit durch die letztere hervor. Dieſes iſt die Auflöſung der vorhergehenden Schwierigkeit, die ſo dringend ſcheint; und dieſes iſt ein Princip, das auf ſo einleuchtenden Gründen beruht, daſs wir es aufgeſtellt haben würden, wenn es auch nicht zur Erklärung irgend einer Erſcheinung nöthig wäre.

Es

Es iſt zuverläſſig, daſs die Sympathie nicht allemal auf den gegenwärtigen Augenblick eingeſchränkt iſt, ſondern daſs wir oft durch Mittheilung den Schmerz und das Vergnügen anderer fühlen, das gar nicht wirklich iſt und das wir uns blos in der Einbildungskraft vorſtellen. Denn man ſetze, ich ſähe einen mir völlig unbekannten Menſchen, der auf freiem Felde eingeſchlafen da liegt und eben in Gefahr iſt von Pferden zertreten zu werden; ſo würde ich unmittelbar zu ſeinem Beiſtande eilen; und hierbei würde ich durch daſſelbe Princip der Sympathie getrieben werden, welches mich für die gegenwärtige Angſt eines Fremden beſorgt macht. Es iſt hinreichend, dieſes blos zu erwähnen. Da die Sympathie nichts iſt, als ein lebhafter Begriff, in eine Impreſſion verwandelt, ſo iſt offenbar, daſs wir bei Erwägung des künftigen möglichen oder wahrſcheinlichen Zuſtandes eines Menſchen, uns denſelben ſo lebhaft vorſtellen, daſs wir uns gleichſam ſelbſt in ſeine Stelle ſetzen; und auf dieſe Art, angenehme oder unangenehme Empfindungen fühlen, die weder uns angehören, noch irgend eine reale Wirklichkeit im gegenwärtigen Augenblicke haben.

Aber ob wir gleich, wenn wir mit einem Menſchen ſympathiſiren, auf die Zukunft ſehen, ſo hängt es doch gröſstentheils von der Empfindung ſeines gegenwärtigen Zuſtandes ab, wie weit ſich unſre Sympathie erſtrecken ſoll. Es gehört eine groſse Anſtrengung der Einbildungskraft dazu, wenn man ſich ſolche lebhafte Begriffe von den gegenwärtigen Em-

pfindungen anderer machen will, daſs man dieſe Empfindungen ſelbſt fühlt; aber es iſt unmöglich, daſs wir dieſe Sympathie auf die Zukunft ausdehnen können, wenn uns nicht irgend ein gegenwärtiger Umſtand, der uns ſehr lebhaft afficirt, dazu verhilft. Wenn das gegenwärtige Elend eines andern einen ſtarken Einfluſs auf mich hat, ſo ſchränkt ſich die Lebhaftigkeit der Vorſtellung nicht blos auf ihr unmittelbares Objekt ein, ſondern verbreitet ihren Einfluſs auf alle damit verknüpften Begriffe und ich erhalte einen lebhaften Begriff von allen Umſtänden jener Perſon, ſie mögen vergangen, gegenwärtig oder zukünftig; möglich oder wahrſcheinlich oder gewiſs ſeyn. Vermittelſt dieſes lebhaften Begriffs intereſſire ich mich für ſie; nehme an ihr Antheil; und fühle eine ſympathetiſche Bewegung in meiner Bruſt, die denjenigen Empfindungen gemäſs iſt, die ich mir in ihr einbilde. Wenn ich die Lebhaftigkeit der erſten Vorſtellung ſchwäche, ſo ſchwäche ich auch die Lebhaftigkeit der damit verknüpften Begriffe; ſo wie die Röhren nicht mehr Waſſer geben können, als aus der Quelle hervorkömmt. Durch dieſe Schwächung vernichte ich den Blick auf die Zukunft, der nothwendig erforderlich iſt, um mich vollkommen für das Schickſal eines andern zu intereſſiren. Ich kann die gegenwärtige Impreſſion fühlen, aber meine Sympathie geht nicht weiter, und die Kraft der erſten Vorſtellung theilt ſich meinen Begriffen der verwandten Objekte nicht mit. Wenn mir das Unglück eines andern auf dieſe ſchwache

Art

Art vorgeſtellt wird, ſo empfinde ich es durch Mittheilung, und fühle alle damit verbundenen Leidenſchaften. Aber da ich doch dabei nicht ſo ſehr intereſſirt bin, daſs ich mich um ſein gutes Schickſal eben ſo ſehr als um ſein böſes bekümmern ſollte, ſo fühle ich weder die Sympathie in ihrer Ausdehnung, noch die mit ihr verbundenen Leidenſchaften.

Um nun zu erforſchen, was für Leidenſchaften mit dieſen verſchiedenen Arten der Sympathie verbunden ſind, müſſen wir in Erwägung ziehen, daſs das Wohlwollen ein urſprüngliches Vergnügen iſt, das von dem Vergnügen der geliebten Perſon entſpringt, und ein Miſsvergnügen, das von ihrem Miſsvergnügen entſteht; von dieſen ſich korreſpondirenden Impreſſionen entſteht ein darauf folgendes Verlangen nach ihrem Wohlbefinden und ein Abſcheu vor ihrem Uebelbefinden. Um alſo zu machen, daſs eine Leidenſchaft mit dem Wohlwollen gleichen Schritt hält, wird erfodert, daſs wir jene doppelten Impreſſionen fühlen, die mit den Impreſſionen des Menſchen, den wir betrachten, übereinſtimmen; eine allein iſt aber zu dieſem Zwecke nicht hinreichend. Wenn wir nur mit einer Impreſſion und zwar mit einer unangenehmen ſympathiſiren, ſo iſt dieſe Sympathie mit Zorn und Haſs verknüpft wegen der unangenehmen Empfindung, die ſie uns zuführt. Da aber die Ausdehnung oder Einſchränkung der Sympathie von der Stärke der erſten Sympathie abhängt; ſo folgt, daſs die Leidenſchaft der Liebe oder

oder des Haſſes von eben dieſem Grunde abhängt. Eine ſtarke Impreſſion giebt, wenn ſie mitgetheilt wird, eine doppelte Neigung der Leidenſchaften; welche durch eine Aehnlichkeit der Richtung mit dem Wohlwollen und der Liebe verbunden iſt; ſo unangenehm die erſte Impreſſion auch geweſen ſeyn mag. Eine ſchwache Impreſſion, die unangenehm iſt, iſt durch die Aehnlichkeit der Empfindungen mit Uebelwollen und Haſs verbunden. Wohlwollen entſteht alſo von einem groſsen Grade des Elendes, oder von einem Grade, mit dem wir ſtark ſympathiſiren: Haſs oder Verachtung von einem ſchwachen Grade, oder von einem Grade, mit dem wir wenig ſympathiſiren; welches der Grundſatz iſt, den ich mir vornahm zu erweiſen und zu erklären.

Dieſen Grundſatz beſtätiget aber nicht allein die Vernunft, ſondern auch die Erfahrung. Ein gewiſſer Grad der Armuth erzeugt Verachtung; aber ein Grad darüber verurſacht Mitleiden und Zuneigung. Wir können einen Bauer oder Dienſtboten verachten; aber wenn das Elend eines Bettlers ſehr groſs iſt, oder mit ſehr lebhaften Farben geſchildert wird, ſo ſympathiſiren wir mit ihm in ſeiner traurigen Lage, und fühlen in unſerm Herzen deutliche Regungen des Mitleidens und des Wohlwollens. Ein und ebendaſſelbige Objekt verurſacht, ſeinen verſchiedenen Graden gemäſs, ganz entgegengeſetzte Leidenſchaften. Die Leidenſchaften müſſen alſo von Gründen abhängen, die meiner Hypotheſe gemäſs in ſolchen gewiſſen Graden wirken. Die Zu-

nahme

nahme der Sympathie hat offenbar mit der Zunahme des Elendes einerlei Wirkung.

Ein unfruchtbares und verwüſtetes Land kömmt uns jederzeit häſslich und unangenehm vor, und flöſst uns gewöhnlich Verachtung gegen die Einwohner ein. Dieſe Häſslichkeit aber, ob ſie gleich gröſstentheils von einer Sympathie mit den Einwohnern herrührt, wie ſchon bemerkt worden iſt, iſt doch nur ſchwach, und reicht nicht weiter, als die unmittelbare Empfindung, welche unangenehm iſt. Der Anblick einer Stadt im Aſchenhaufen erweckt wohlwollende Empfindungen; weil wir hier ſo ſtark an dem Schickſale der unglücklichen Einwohner Theil nehmen, daſs wir ihren verbeſſerten Zuſtand eben ſo ſehr wünſchen, als wir ihr Unglück fühlen.

Aber obgleich die Kraft der Impreſſion überhaupt Mitleiden und Wohlwollen hervorbringt, ſo iſt doch gewiſs, daſs ſie aufhört dieſe Wirkung zu haben, ſobald ſie zu weit getrieben wird. Dieſes verdient vielleicht unſre Aufmerkſamkeit. Wenn das Unglück entweder an ſich klein oder ſehr weit von uns entfernt iſt, ſo beſchäftiget es die Einbildung nicht genug, und iſt nicht im Stande eine gleiche Theilnahme an dem zukünftigen und zufälligen Gute, als an dem gegenwärtigen und realen Uebel zu erwecken. Sobald es gröſsere Kraft erhält, ſo nehmen wir ein ſo groſses Intereſſe an dem Leiden des Menſchen, daſs wir ſowohl ſein gutes als böſes Schickſal empfinden; und von dieſer vollkommnen Sympathie entſteht Mitleiden und Wohlwollen. Aber man

kann

kann ſich leicht einbilden, daſs das gegenwärtige Uebel wenn es mit mehr als gewöhnlicher Stärke wirkt, unſre Aufmerkſamkeit ganz und gar auf ſich ziehen und die doppelte oben erwähnte Sympathie verhindern wird. So finden wir, daſs, obgleich die Menſchen, insbeſondere Frauenzimmer, leicht eine Art von Zuneigung gegen Verbrecher, die zum Schaffot geführt werden, faſſen, und ſich leicht einbilden, als wären ſie ungemein ſchön und wohlgeſtaltet; dennoch derjenige, welcher der grauſamen Execution der Hinrichtung ſelbſt mit beiwohnt, dergleichen zärtliche Bewegungen nicht empfindet; ſondern gewiſſermaſsen von einem Schauder überfallen wird, und gar nicht aufgelegt iſt, dieſe unangenehme Empfindung durch eine entgegengeſetzte Sympathie zu mäſsigen.

Doch der Fall, welcher meine Hypotheſe in ihrem hellſten Lichte darſtellt, iſt der, wo man durch eine Vertauſchung der Objekte die zwiefache Sympathie ſelbſt von einem mittelmäſsigen Grade der Leidenſchaft trennt; in welchem Falle wir finden, daſs das Mitleiden, anſtatt wie gewöhnlich Liebe und Zärtlichkeit hervorzubringen, immer die entgegengeſetzten Empfindungen erweckt. Wenn wir einen Menſchen im Elende ſehen, ſo werden wir von Mitleiden und Liebe gerührt; aber der Urheber dieſes Unglücks wird der Gegenſtand unſers ſtärkſten Haſſes, und der Abſcheu gegen ihn, iſt um deſto gröſſer, je ſtärker unſer Mitleiden iſt. Warum ſollte nun dieſelbe Leidenſchaft des Mitleidens Liebe gegen die

die leidende Perſon und Haſs gegen denjenigen, der die Urſache ihrer Leiden iſt, hervorbringen; wenn es nicht deshalb wäre, daſs im letztern Falle der Urheber blos ein Verhältniſs zu dem Leiden hat, da wir hingegen bei der Betrachtung des Leidenden, unſern Blick nach jeder Seite wenden, und ſein Wohlbefinden eben ſo ſehr wünſchen, als wir ſeinen Schmerz mit empfinden?

Ich bemerke noch, ehe ich die gegenwärtige Materie verlaſſe, daſs dieſe Erſcheinung der zwiefachen Sympathie und ihrer Kraft, Liebe zu verurſachen, auch vielleicht etwas zur Erzeugung der zärtlichen Zuneigung gegen unſre Verwandten und Freunde beiträgt. Umgang und enge Verhältniſſe der Verwandtſchaft machen, daſs wir tief in die Geſinnungen und den Charakter anderer eindringen; und nun mag ſie ein Schickſal treffen, welches man will, ſo wird ſich unſre Imagination ſolches leicht vorſtellen und ſo auf uns wirken, als ob es urſprünglich unſer eignes wäre. Wir freuen uns bei ihrem Glück, und betrüben uns bei ihrem Unglück blos durch die Macht der Sympathie. Nichts, was ſie betrifft, bleibt uns gleichgültig; und da dieſe Uebereinſtimmung der Empfindungen die natürliche Begleitung der Liebe iſt, ſo iſt es ſehr begreiflich, wie dieſe Leidenſchaft ſo leicht hierdurch erzeugt wird.

Zehn-

Zehnter Abſchnitt.

Von der Achtung und Verachtung.

Nun ſind für unſre Erklärung nur noch die Leidenſchaften der Achtung und Verachtung nebſt der eigentlichen Liebe übrig, wenn wir alle Leidenſchaften, die einen Anſtrich von Liebe oder Haſs haben, verſtehen wollen. Laſst uns mit der Achtung und Verachtung den Anfang machen.

Wenn wir die Eigenſchaften und Zuſtände anderer betrachten, ſo erwägen wir ſie entweder, wie ſie an ſich ſelbſt ſind; oder wir ſtellen zwiſchen denſelben und unſern eignen Eigenſchaften und Umſtänden eine Vergleichung an; oder wir betrachten ſie auf beide Arten. Die guten Eigenſchaften eines andern, auf die erſte Art erwogen, erzeugen Liebe; auf die andre Art Demuth, und nach der dritten Methode Achtung, welche eine Miſchung dieſer beiden Leidenſchaften iſt. Auf dieſelbige Art erzeugen nun auch ihre ſchlechten Eigenſchaften entweder Haſs oder Stolz oder Verachtung, je nachdem der Geſichtspunkt iſt, aus welchem wir ſie betrachten.

Daſs in der Verachtung eine Miſchung von Stolz und in der Achtung eine Miſchung von Demuth liegt, iſt, dünkt mich, aus ihrem bloſsen Gefühl und Wahrnehmen zu klar, als daſs es noch eines beſondern Beweiſes bedürfte. Daſs dieſe Miſchung von einer ſtillſchweigenden Vergleichung der verachteten oder geachteten Perſon herrührt, iſt nicht minder

der klar. Ein und derſelbige Menſch kann durch ſeinen Zuſtand und durch ſeine Talente entweder Achtung, Liebe oder Verachtung erregen, je nachdem die Perſon, welche ihn betrachtet, ſich unter ihn, ihm gleich oder über ihn ſetzt. Sobald ſich der Geſichtspunkt ändert, ſo ändert ſich auch das Verhältniſs des Objekts gegen uns gänzlich, ob es gleich an ſich daſſelbige bleibt; welches denn auch die Urſache der Veränderung der Leidenſchaften iſt. Dieſe Leidenſchaften entſtehen alſo von unſrer Bemerkung des Verhältniſſes, d. h. von einer Vergleichung.

Ich habe ſchon bemerkt, daſs das Gemüth weit mehr zum Stolze, als zur Demuth geneigt iſt, und habe mich bemüht eine Urſache für dieſe Erſcheinung aus dem Innern der menſchlichen Natur ausfindig zu machen. Aber man mag nun meine Erklärung annehmen oder nicht, ſo iſt doch die Wirklichkeit des Phänomens ſelbſt auſser Streit, und kann bei vielen Gelegenheiten beobachtet werden. Und daraus läſst ſich unter andern auch erklären, warum bei der Verachtung der Stolz weit ſtärker iſt, als die Demuth bei der Achtung, und warum uns der Anblick eines Menſchen, der unter uns iſt, weit mehr erhebt, als uns die Gegenwart eines, der über uns iſt, niederſchlägt. Verachtung und Spott hat einen ſo ſtarken Anſtrich von Stolz, daſs faſt keine andere Leidenſchaft dabei ſichtbar iſt; dahingegen bei der Hochſchätzung oder Achtung die Liebe augenſcheinlich ein weit beträchtlicherer Theil iſt und alſo weit mehr hervorſticht, als die Demuth. Die Leidenſchaft

der Eitelkeit iſt ſo reitzbar, daſs ſie bei der geringſten Gelegenheit zum Vorſcheine kömmt, dahingegen die Demuth einen weit ſtärkern Antrieb fodert, wenn ſie ſich zeigen ſoll.

Allein hier kann man mit Recht fragen, warum dieſe Miſchung nur in einigen Fällen ſtatt finde, und nicht bei jeder Gelegenheit eintritt. Alle diejenigen Objekte, welche, wenn ſie ſich in andern Perſonen befinden, Liebe verurſachen, werden Urſachen des Stolzes, ſobald ſie uns zugehören; und folglich ſollten ſie auch eben ſowohl Urſachen der Demuth als der Liebe ſeyn, wenn ſie andern zukommen, und blos mit ſolchen verglichen werden welche wir ſelbſt beſitzen. Auf gleiche Weiſe ſollte auch jede Eigenſchaft, welche an ſich erwogen, Haſs erzeugt, durch die Vergleichung allemal Stolz hervorbringen, und aus der Miſchung dieſer Leidenſchaften des Haſſes und der Liebe müſste Verachtung oder Geringſchätzung entſtehen. Die Schwierigkeit iſt alſo, weshalb einige Objekte ſtets reine Liebe und Haſs hervorbringen, und doch nicht allemal die vermiſchten Leidenſchaften der Achtung und Verachtung verurſachen.

Ich habe ſchon oben zum Grunde gelegt, daſs die Leidenſchaften der Liebe und des Stolzes, der Demuth und des Haſſes ſich der Empfindung nach ähnlich ſind, und daſs die zwei erſtern allemal angenehm, die zwei letztern allemal unangenehm ſind. Aber ob dieſes ſchon allgemein wahr iſt, ſo iſt doch zu merken, daſs ſowohl die zwei angenehmen als die

die zwei unangenehmen Leidenſchaften einige Verſchiedenheiten und widerſprechende Eigenſchaften an ſich haben, welche ſie unterſcheiden. Nichts ſtärkt und erhöht das Gemüth, ſo wie Stolz und Eitelkeit; dahingegen Liebe und Zärtlichkeit daſſelbe leicht weichlich und ſchlaff macht. Derſelbige Unterſchied findet ſich auch bei den unangenehmen Leidenſchaften. Zorn und Haſs geben allen unſern Gedanken und Handlungen eine neue Stärke; indeſſen Demuth und Scham uns niederſchlagen und muthlos machen. Von dieſen Eigenſchaften der Leidenſchaften müſſen wir uns nothwendig einen deutlichen Begriff machen. Laſst uns alſo wohl merken, daſs Stolz und Haſs die Seele ſtärken; und Liebe und Demuth ſie ſchwächen.

Hieraus folgt, daſs obgleich die Uebereinſtimmung zwiſchen Liebe und Stolz in der Aehnlichkeit ihrer Empfindungen macht, daſs ſie immer durch gleiche Objekte erweckt werden, dennoch der zweite Unterſchied der Grund iſt, warum ſie in verſchiedenen Graden entſtehen. Genie und Gelehrſamkeit ſind angenehme und glänzende Objekte, und geben, um dieſer beiden Umſtände willen, dem Stolze und der Eitelkeit Nahrung; aber Liebe verurſachen ſie nur durch ihre Annehmlichkeit. Unwiſſenheit und Einfalt ſind unangenehm und geringſchätzig, welche Eigenſchaften ihnen auf eben die Art eine doppelte Verknüpfung mit der Demuth und nur eine einfache mit dem Haſſe gewähren. Wir können es demnach für gewiſs annehmen, daſs ob-

obgleich ein und daſſelbige Objekt allemal nach ſeinen verſchiedenen Verhältniſſen Liebe und Stolz, Demuth und Haſs erzeugt, es doch ſelten die beiden erſten oder die beiden letzten Leidenſchaften in gleichem Verhältniſſe hervorbringt.

Hier iſt es nun, wo wir eine Auflöſung der obenerwähnten Schwierigkeit ſuchen müſſen, warum ein Objekt entweder neue Liebe oder Haſs erwecke und doch nicht allemal, wenn Demuth oder Stolz hinzukömmt, Achtung oder Verachtung erzeugt. Keine Eigenſchaft in einer andern Perſon erweckt durch Vergleichung Demuth, wenn ſie nicht, indem wir ſie als in uns ſelbſt verſetzt denken, Stolz erzeugt; und umgekehrt, kein Objekt erweckt durch Vergleichung Stolz, wenn es nicht, als Eigenſchaft von uns gedacht, Demuth erzeugt. Hieraus wird klar, daſs die Dinge jederzeit durch Vergleichung eine Empfindung erwecken, die ihrer urſprünglichen gerade entgegengeſetzt iſt. Man ſetze alſo, es werde ein Objekt vorgeſtellt, welches vornemlich zur Erzeugung der Liebe geſchickt iſt, aber den Stolz nur ſehr unvollkommen erweckt; ſo wird dieſes Objekt, wenn es einem andern angehört, unmittelbar einen groſsen Grad der Liebe erwecken, aber bei der Vergleichung einen geringen Grad der Demuth; und daher wird die letztere Leidenſchaft in dem zuſammengeſetzten Gemüthszuſtande kaum gefühlt, und iſt nicht im Stande die Liebe in Achtung zu verwandeln. Dieſes iſt der Fall mit einem guten Temperament, guter Laune, Artigkeit, Freigebig-

gebigkeit, Schönheit und vielen andern Eigenſchaften. Dieſe haben eine beſondere Geſchicklichkeit Liebe in andern zu erzeugen; aber einen groſsen Stolz in uns ſelbſt können ſie eben nicht erwecken; daher bringt die Betrachtung derſelben in andern Menſchen reine Liebe hervor und es iſt nur eine ſehr unbeträchtliche Miſchung von Demuth und Achtung dabei. Es iſt leicht dieſelbige Schluſsreihe auf die entgegengeſetzten Leidenſchaften anzuwenden.

Bevor wir dieſe Materie verlaſſen, wird es nicht unſchicklich ſeyn noch ein ſehr ſeltſames hierher gehöriges Phänomen zu erklären, nemlich weshalb man gemeiniglich diejenigen, welche man verachtet, von ſich entfernt hält, und warum wir ſolche, die wir unter uns glauben, ſelbſt nicht dem Orte und der Lage nach, uns gern allzunahe kommen laſſen. Es iſt ſchon bemerkt worden, daſs faſt jede Art der Begriffe von irgend einer Gemüthsbewegung begleitet ſey. Dieſes gilt ſelbſt von den Begriffen der Zahl und der Ausdehnung, geſchweige denn von Begriffen ſolcher Objekte, welche Einfluſs aufs Leben haben und unſre Aufmerkſamkeit feſſeln. Einen reichen oder armen Mann können wir nie mit gänzlicher Gleichgültigkeit betrachten, ſondern wir müſſen dabei wenigſtens einige ſchwache Rührungen von Achtung bei dem erſtern und von Verachtung bei dem letztern fühlen. Dieſe zwei Leidenſchaften widerſprechen einander; aber um dieſen Widerſpruch fühlbar zu machen, müſſen die Objekte auf irgend eine Art im Verhältniſſe ſtehen, denn ſonſt würden

die

die Affektionen ganz abgeſondert und von einander verſchieden ſeyn, und ſich nie begegnen. Das Verhältniſs findet aber allemal ſtatt, wenn die Perſonen neben einander kommen; und dieſes iſt der allgemeine Grund, warum es uns eine unangenehme Empfindung verurſacht, wenn wir ſolche kontraſtirende Objekte neben einander ſehen, wie einen Reichen und einen Armen, einen Vornehmen und ganz Geringen.

Dieſe unangenehme Empfindung, die jedem Zuſchauer gemein iſt, muſs bei einem Höhern noch ſtärker ſeyn; und dieſes deshalb, weil die gröſsere Annäherung des Niedrigen als ein Theil der ſchlechten Erziehung betrachtet wird, und beweiſst, daſs er das Unſchickliche nicht merkt, und gar nicht davon gerührt wird. Ein Gefühl der Superiorität in einem andern, erzeugt in allen Menſchen eine Neigung ſich von ihm entfernt zu halten, und beſtimmt ſie die Zeichen der Ehrfurcht und Achtung zu verdoppeln, im Falle ſie ſich ihm nähern müſſen; und wenn ſie dieſe Aufführung nicht beobachten, ſo geben ſie einen Beweis, daſs ſie ſeine Superiorität nicht empfinden. Daher kömmt es auch, daſs man einen groſsen Unterſchied in den Graden einer gewiſſen Beſchaffenheit, eine Diſtanz oder Entfernung nach einer ganz gewöhnlichen Metapher nennt, welche, ob ſie gleich trivial zu ſeyn ſcheint, dennoch ihren Grund in den natürlichen Geſetzen der Einbildungskraft hat. Eine groſse Verſchiedenheit macht uns geneigt eine Entfernung anzunehmen.

Die

Die Begriffe der Entfernung und der Verſchiedenheit ſind alſo mit einander verknüpft. Verknüpfte Begriffe werden aber leicht mit einander verwechſelt; und dieſes iſt überhaupt die Quelle der Metapher, wie wir in der Folge zu bemerken, Gelegenheit finden werden.

Eilfter Abſchnitt.

Von der Geſchlechterliebe.

Von allen zuſammengeſetzten Leidenſchaften, welche aus der Vermiſchung der Liebe und des Haſſes mit andern Affekten entſtehen, verdient keine mehr unſre Aufmerkſamkeit, als diejenige Liebe, welche zwiſchen den Geſchlechtern entſpringt, ſowohl wegen ihrer Gewalt und Stärke, als auch wegen unſern paradoxen Grundſätzen in der Philoſophie, für welche ſie uns einen unwiderlegbaren Beweis an die Hand giebt. Es iſt offenbar, daſs dieſe Leidenſchaft in ihrem natürlichſten Zuſtande aus der Verbindung dreier verſchiedener Impreſſionen oder Leidenſchaften entſpringt, nemlich aus der angenehmen Empfindung, welche die Schönheit erweckt; aus dem körperlichen Inſtinkte nach Fortpflanzung; und aus einer groſsmüthigen Zärtlichkeit oder einem Wohlwollen. Wie die Zärtlichkeit aus der Schönheit entſpringe, kann aus dem Vorhergehenden erklärt werden. Hier ſoll vornemlich unterſucht werden, wie der körperliche Inſtinkt dadurch geweckt wird.

Der Zeugungstrieb gewährt unſtreitig, wenn er auf einen gewiſſen Grad eingeſchränkt wird, Vergnügen und Annehmlichkeit, und ſteht mit allen angenehmen Empfindungen in genauer Verknüpfung. Freude, Fröhlichkeit, Eitelkeit und Zärtlichkeit ſind eben ſowohl Entzündungsmittel dieſes Triebes, als Muſik, Tanz, Wein und gutes Leben. Auf der andern Seite wird er durch Kummer, Schwermuth, Mangel, und durch andere Dinge, welche den Muth niederſchlagen, zerſtört. Wie alſo dieſe Beſchaffenheit mit der Empfindung der Schönheit verknüpft ſeyn könne, läſst ſich leicht begreifen.

Aber es iſt eine andre Urſache da, welche zu derſelbigen Wirkung beiträgt. Ich habe bemerkt, daſs die gleiche Richtung der Begierden ein reelles Verhältniſs ausmacht, das unter ihnen eine nicht geringere Verknüpfung hervorbringt als die Aehnlichkeit in ihren Empfindungen. Um den Umfang dieſes Verhältniſſes vollkommen einzuſehen, müſſen wir bedenken, daſs eine Hauptbegierde von mehrern ihr untergeordneten begleitet ſeyn kann, die ſämmtlich mit ihr verknüpft ſind und dadurch, daſs die Begierden eine gleiche Richtung mit der Hauptbegierde haben, im engen Verhältniſſe mit ihr ſtehen. So kann der Hunger oft als das Hauptverlangen der Seele, und das Verlangen nach der Mahlzeit als ein untergeordnetes Begehren angeſehen werden, weil es zur Befriedigung jenes Inſtinkts abſolut nothwendig iſt Wenn uns alſo ein Objekt durch ſeine beſondern Eigenſchaften geneigt macht, uns der Mahlzeit zu

zu nähern, ſo vermehrt dieſes natürlicherweiſe unſern Appetit; ſo wie hingegen alles, was uns geneigt macht, unſer Eſſen noch zu verſchieben, dem Hunger widerſpricht, und unſern Appetit darnach vermindert. Nun wiſſen wir, daſs Schönheit die erſte und Häſslichkeit die zweite Wirkung hat; und hierdurch erkennen wir alſo den Grund, warum die erſtere unſern Appetit nach unſern Lebensmitteln ſtärker macht, und die letztere uns ſelbſt gegen das ſchmackhafteſte Gericht, das die Kochkunſt erfinden kann, einen Ekel beibringt. Alles dieſes iſt leicht auf den Zeugungstrieb anwendbar.

Aus dieſen zwei Verhältniſſen, nemlich der Aehnlichkeit und der gleichen Richtung der Begierden, erwächſt eine ſolche Verknüpfung zwiſchen dem Gefühl der Schönheit, dem körperlichen Triebe der Wolluſt und dem Wohlwollen, daſs ſie gewiſſermaſsen ganz unzertrennlich werden. Und die Erfahrung lehrt uns, daſs es gleichgültig iſt, welches von dieſen Stücken zuerſt da iſt; indem das eine gemeiniglich auch ganz gewiſs von den mit ihm im Verhältniſs ſtehenden Affekten begleitet iſt. Einer, der von Luſt entflammt iſt, fühlt wenigſtens eine augenblickliche Zärtlichkeit gegen das Objekt der Luſt, und denkt ſich ſolches zugleich ſchöner, als gewöhnlich; hinwiederum giebt es andere, die mit Zärtlichkeit und Achtung gegen den Verſtand und das Verdienſt einer Perſon anfangen, und von dieſer Leidenſchaft zu den übrigen fortgehen. Aber die gemeinſte Art der Liebe iſt die, welche zuerſt

aus der Schönheit entſpringt, und ſich nachher in Wohlwollen und Wolluſt verwandelt. Wohlwollen oder Achtung, und der Fortpflanzungstrieb ſind zu verſchieden, als daſs ſie ſich leicht mit einander vereinigen ſollten. Das eine iſt vielleicht das allerfeinſte Gefühl der Seele, und das andre iſt das allergröbſte und gemeinſte. Die Liebe zur Schönheit fällt zwiſchen beiden in die Mitte und theilt die Natur von beiden; daher es auch kömmt, daſs ſie ſo geſchickt iſt, beide zu erzeugen.

Dieſe Erklärung der Liebe iſt meinem Syſteme nicht insbeſondere eigen, ſondern iſt bei jeder Hypotheſe unvermeidlich. Die drei Affekten, welche dieſe Leidenſchaft ausmachen, ſind offenbar unterſchieden, und jede derſelben hat ihr beſonderes Objekt. Es iſt alſo gewiſs, daſs ſie nur durch ihr Verhältniſs einander hervorbringen. Aber das Verhältniſs der Leidenſchaften allein iſt nicht hinreichend. Es wird gleicherweiſe nothwendig erfodert, daſs ein Verhältniſs der Begriffe da ſey. Die Schönheit der einen Perſon erfüllt uns niemals mit Liebe gegen eine andere. Dieſes iſt alſo ein deutlicher Beweis von dem doppelten Verhältniſſe der Impreſſionen und Begriffe. Von einem ſo evidenten Falle als dieſer iſt, können wir ſicher auf die übrigen ſchlieſsen.

Dieſes mag alſo in einer andern Rückſicht dazu dienen, dasjenige zu erläutern, was ich über den Urſprung des Stolzes und der Demuth, der Liebe und des Haſſes behauptet habe. Ich habe bemerkt, daſs obgleich das Selbſt das Objekt der erſten, und

eine

eine andre Perſon das Objekt der zweiten Art Leidenſchaften ſey, dennoch dieſe Objekte nicht allein die Urſachen der Leidenſchaften ſeyn können; indem jede derſelben ein Verhältniſs zu zwei entgegengeſetzten Leidenſchaften hat, welche ſich vom erſten Augenblicke an einander vernichten müſsten. Hier iſt alſo die Lage der Seele, welche ich ſchon beſchrieben habe. Es giebt gewiſſe Organe, die von der Natur zur Hervorbringung einer gewiſſen Leidenſchaft eingerichtet ſind; und wenn dieſe Leidenſchaft hervorgebracht iſt, ſo lenkt ſie den Blick auf ein gewiſſes Objekt. Aber dieſes iſt noch nicht zureichend die Leidenſchaft zu erzeugen, ſondern es wird noch eine andere Gemüthsbewegung erfodert, welche durch ein doppeltes Verhältniſs der Impreſſionen und Begriffe dieſe Gründe in Thätigkeit ſetzen und ihnen den erſten Stoſs ertheilen muſs. Dieſe Einrichtung iſt in Beziehung auf den Geſchlechtstrieb noch merkwürdiger. Das Geſchlecht iſt nicht nur das Objekt, ſondern auch die Urſache der Begierde. Wir lenken unſern Blick nicht nur alsdann auf daſſelbe, wenn uns dieſe Begierde treibt; ſondern der bloſse Gedanke an daſſelbe kann ſchon die Begierde erwecken. Da aber dieſe Urſache ihre Kraft, wenn ſie zu häufig vorkömmt, verliert, ſo iſt es daher nöthig, daſs ſie durch irgend einen neuen Stoſs belebt werde; dieſen Stoſs giebt nun, wie Erfahrung lehrt, die Schönheit der Perſon; d. h. ein doppeltes Verhältniſs der Impreſſionen und Begriffe. Denn da dieſes doppelte Verhält-

hältniſs nöthig iſt, ſobald eine Leidenſchaft eine verſchiedene Urſache und ein verſchiedenes Objekt hat; wie viel mehr muſs dieſes ſo ſeyn, wenn ſie nur ein unterſchiedenes Objekt ohne eine beſtimmte Urſache hat?

Zwölſter Abſchnitt.

Von der Liebe und dem Haſſe der Thiere.

Um aber von den Leidenſchaften der Liebe und des Haſſes und von ihren Miſchungen und Zuſammenſetzungen, ſo wie ſie in dem Menſchen erſcheinen, zu denen Affekten überzugehen, die ſich in den unvernünftigen Thieren entwickeln; ſo iſt zu merken, daſs Liebe und Haſs nicht nur der ganzen empfindenden Schöpfung gemein ſey, ſondern daſs auch die eben angeführten Urſachen derſelben ſo einfacher Natur ſind, daſs man ſehr leicht behaupten kann, daſs ſie auch in bloſsen Thieren wirkſam ſeyn können Es wird keine ſtarke Reflexion, kein durchdringendes Nachdenken dazu erfodert. Die Dinge werden durch Urſachen und Gründe regiert, die weder dem Menſchen noch einer beſondern Thiergattung vorzüglich angehören. Und der Schluſs, der ſich hieraus ziehen läſst, muſs allerdings für unſer vorhergehendes Syſtem günſtig ausfallen.

Die

Die Liebe in den Thieren hat nicht blos Thiere von derſelben Gattung zum Objekte, ſondern erſtreckt ſich weiter, und begreift faſt jedes empfindende und denkende Weſen. Ein Hund liebt nach ſeiner Natur einen Menſchen mehr als ſein eignes Geſchlecht, und findet dafür gewöhnlich eine wechſelſeitige Zuneigung.

Da die Thiere der angenehmen oder unangenehmen Empfindungen der Einbildungskraft nur wenig empfänglich ſind, ſo können ſie über die Objekte nur nach der ſinnlichen Luſt oder Unluſt, die ſie hervorbringen, urtheilen, und nach dieſer müſſen ſie alſo auch ihre Neigungen gegen ſie ordnen. Demnach finden wir, daſs wir durch Wohlthaten oder Beleidigungen ihre Liebe oder Haſs erwecken; und daſs wir, wenn wir ein Thier füttern oder es liebkoſen, eben ſo ſchnell ſeine Zuneigung erwerben; als wir uns, wenn wir es ſchlagen oder übel behandeln, ſeine Feindſchaft und Zorn zuziehen.

Verwandtſchaft verurſacht bei Thieren nicht ſo oft Liebe als bei unſerm Geſchlecht; denn ihr Nachdenken kann die Verwandtſchaft, die ſehr gewöhnliche und häufige ausgenommen, nicht faſſen. Aber es iſt dennoch leicht zu merken, daſs ſie bei einigen Gelegenheiten einen groſsen Einfluſs auf ſie habe. So erzeugt Bekanntſchaft, welche eben die Wirkung als Verwandtſchaft hat, in ihnen ſowohl gegen Menſchen, als gegen ihres gleichen, Liebe. Aus demſelbigen Grunde iſt auch die Aehnlichkeit unter ihnen eine Quelle der Zuneigung. Ein Stier, der

der mit Pferden in einem Parke eingeſchloſſen iſt, wird, wenn ich ſo reden darf, mit ihnen Geſellſchaft machen, ob er es gleich, wenn er die Wahl zwiſchen beiden hat, lieber mit ſeinem eignen Geſchlechte hält.

Die Liebe der Alten gegen ihre Jungen rührt bei den Thieren eben ſowohl von einem beſondern Inſtinkte her, als bei den Menſchen.

Daſs die Sympathie oder die Mittheilung der Empfindungen unter Thieren nicht weniger ſtatt findet, als unter den Menſchen, iſt eine bekannte Sache. Furcht, Zorn, Muth und andre Affekten gehen oft aus einem Thiere in das andre über, ohne daſs ſie die Urſache kennen, welche die urſprüngliche Leidenſchaft hervorgebracht hat. Traurigkeit theilt ſich ebenfalls bei ihnen durch Sympathie mit, bringt eben die Folgen, erweckt eben die Bewegungen, als in unſerm Geſchlecht. Das Heulen und Schreien eines Hundes bringt eine ſehr merkliche Beſtürzung bei den übrigen hervor. Und es iſt ſehr merkwürdig, daſs, obgleich faſt alle Thiere ſich deſſelbigen Gliedes beim Spiele bedienen, und ſich beinahe eben ſo bewegen, als bei dem ernſtlichen Streite; ein Löwe, ein Tiger, eine Katze ihre Klauen; ein Ochſe ſeine Hörner; ein Hund ſeine Zähne; ein Pferd ſeinen Huf; daſs dieſe Thiere dennoch ſehr ſorgfältig vermeiden ihren Spielgenoſſen wehe zu thun; wenn ſie gleich nichts von ſeiner Rache zu fürchten haben; welches ein deutlicher Beweis dafür iſt, daſs die Thiere eine Empfindung von der Luſt oder Unluſt der andern Thiere haben müſſen.

Es

Es iſt eine ganz gemeine Beobachtung, daſs Hunde weit gröſsern Muth zeigen, wenn ſie kuppelweiſe oder in ganzen Rotten jagen, als wenn ſie ihr Wildpret einzeln verfolgen; und dieſes kann offenbar von nichts, als von der Sympathie herrühren. Es iſt den Jägern ſehr gut bekannt, daſs dieſe Wirkung in einem noch gröſsern und oft in einem zu groſsen Grade erfolgt, wenn man zwei Kuppel Hunde, die ſich fremd ſind, zuſammen verbindet. Wir würden vielleicht in Verlegenheit ſeyn, dieſe Erſcheinung zu erklären, wenn uns nicht die Erfahrung etwas Aehnliches in uns ſelbſt lehrte.

Neid und Bosheit ſind alltägliche Leidenſchaften in den Thieren. Sie ſind vielleicht noch mehr gewöhnlicher als das Mitleiden; denn ſie erfodern weniger Anſtrengung des Denk- und Einbildungsvermögens.

Drit-

Dritter Theil.

Von dem Willen und den direkten Leidenſchaften.

Erſter Abſchnitt.

Ueber Freiheit und Nothwendigkeit.

Wir kommen nunmehr zur Erklärung der direkten Leidenſchaften, d. h. ſolcher, welche unmittelbar von dem Guten oder Böſen, von Luſt oder Unluſt entſtehen. Von dieſer Art ſind: Verlangen und Verabſcheuung, Traurigkeit und Freude, Hoffnung und Furcht.

Von allen unmittelbaren Wirkungen der Luſt und Unluſt verdient keine eine gröſsere Aufmerkſamkeit als der Wille; und ob er gleich, eigentlich zu reden, nicht mit unter die Leidenſchaften gehört, ſo müſſen wir ihn doch, da die vollſtändige Einſicht ſeiner Natur und Eigenſchaften zur Erklärung derſelben nothwendig iſt, hier zum Gegenſtande unſrer Unterſuchung machen. Ich bitte zu bemerken, daſs ich unter dem Willen nichts anders verſtehe, als die innerliche Impreſſion, welche wir fühlen und deren wir uns bewuſst werden, wenn wir wiſſentlich eine neue Bewegung unſers Körpers oder eine neue Vorſtellung unſrer Seele hervorbringen. Dieſe Impreſſion zu defini-

definiren iſt eben ſo unmöglich, als bei den vorhergehenden des Stolzes und der Demuth, und es iſt auch eben ſo unnöthig, ſie weiter zu beſchreiben; daher erſpare ich mir alle die Definitionen und Diſtinktionen, womit die Philoſophen dieſe Materie gewöhnlich mehr verdunkeln als aufhellen; und mache ſogleich den Anfang mit jener ſo alten Streitfrage über Freiheit und Nothwendigkeit; welche ſich bei einer Abhandlung über den Willen ſo natürlich darbietet.

Man räumt allgemein ein, daſs die Wirkungen der äuſserlichen Körper nothwendig ſind, und daſs in der Mittheilung ihrer Bewegung, in ihrer Attraktion und wechſelſeitigen Kohäſion ſich nicht die geringſten Spuren von Gleichgültigkeit oder Freiheit finden. Jedes Ding iſt durch ein abſolutes Schickſal zu einem gewiſſen Grade und einer gewiſſen Richtung ſeiner Bewegung beſtimmt, und kann eben ſo wenig von derjenigen beſtimmten Linie, in welcher es ſich bewegt, abweichen, als es ſich in einen Engel oder Geiſt oder ſonſt eine höhere Subſtanz verwandeln kann. Die Handlungen der Materie müſſen alſo als Beiſpiele von nothwendigen Handlungen angeſehen werden können; und alles, was in dieſer Rückſicht eben ſo iſt, wie die Materie, muſs auch für nothwendig erkannt werden. Um nun zu erforſchen, ob dieſes der Fall bei den Gemüthshandlungen ſey, ſo wollen wir mit der Unterſuchung der Materie anfangen, und ſehen, worauf der Begriff der Nothwendigkeit

in

in ihren Wirkungen gegründet iſt, und weshalb wir ſchlieſsen, daſs ein Körper oder eine Handlung die untrügliche Urſache der andern ſey.

Es iſt ſchon bemerkt worden, daſs der letzte Grund der Verknüpfung in den Objekten in keinem einzigen einzelnen Falle weder durch Sinne noch Vernunft zu entdecken iſt, und daſs wir niemals ſo tief in das Weſen und den innern Bau der Körper eindringen können, daſs wir dadurch den letzten Grund wahrnehmen könnten, von dem ihr wechſelſeitiger Einfluſs abhängt. Ihre beſtändige Vereinigung iſt es allein, mit der wir bekannt ſind; und von dieſer beſtändigen Vereinigung entſteht die Nothwendigkeit. Stünden die Dinge in keiner einförmigen und regulären Verbindung mit einander, ſo könnten wir nie zu einem Begriffe der Urſache und Wirkung gelangen; und wenn man alles erwägt, ſo iſt die Nothwendigkeit überhaupt nichts als eine Beſtimmung des Gemüths von einem Dinge zu demjenigen überzugehen, das es gewöhnlich begleitet, und auf die Exiſtenz des einen von der Exiſtenz des andern zu ſchlieſsen. Hier ſind alſo zwei Stücke, die wir als weſentlich zur Nothwendigkeit gehörig anſehen müſſen, nemlich die beſtändige Vereinigung und der Schluſs der Vernunft; und wo ſich dieſe finden, da müſſen wir eine Nothwendigkeit anerkennen. Da die Handlungen der Materie keine andre Nothwendigkeit haben, als eine ſolche, die auf dieſen Umſtänden beruhet, und wir durch gar keine Einſicht in das Weſen der Körper ihre

ihre Verknüpfung entdecken, ſo kann auch der Mangel dieſer Einſicht jene Nothwendigkeit in keinem Falle, wenn nur die Vereinigung und der Schluſs bleibt, aufheben. Die Beobachtung der Vereinigung bringt aber die Schluſsfolge von dem einen auf das andere hervor; und deshalb wäre man, wie es ſcheint, ſchon hinreichend berechtiget, den Zuſammenhang und die Nothwendigkeit der Gemüthshandlungen zu behaupten, ſobald man nur eine beſtändige Vereinigung unter ihnen wahrnähme. Aber um meiner Behauptung noch mehr Stärke zu geben, will ich jedes dieſer Stücke insbeſondere unterſuchen, und will zuerſt aus der Erfahrung beweiſen, daſs unſre Handlungen mit unſern Bewegungsgründen, Geſinnungen und Umſtänden in beſtändiger Vereinigung ſtehen, bevor ich die Folgerungen, die wir daraus herleiten, in Erwägung ziehe.

Zu dieſer Abſicht wird ſchon ein flüchtiger und allgemeiner Blick auf den gewöhnlichen Lauf menſchlicher Begebenheiten hinreichend ſeyn. In welchem Lichte wir auch dieſelben anſehen, ſo finden wir dieſen Grundſatz beſtätiget. Wir mögen die Menſchen nach dem Unterſchiede ihres Geſchlechts, Alters, Regierungsverfaſſung, ihres Standes oder ihrer Erziehungsart in Erwägung ziehen; ſo entdeckt man allenthalben dieſelbige Einförmigkeit und regelmäſsige Wirkung der natürlichen Principien. Gleiche Urſachen bringen ſtets gleiche Wirkungen hervor; gerade ſo wie bei der wechſelſei-

ſelſeitigen Thätigkeit der Elemente und Kräfte der Natur.

Es giebt verſchiedene Bäume, welche der Regel nach Früchte hervorbringen, deren Geſchmack allenfalls von einander unterſchieden iſt; und dieſe Regelmäſsigkeit kann ein Beiſpiel von der Nothwendigkeit und der urſachlichen Verknüpfung in den Körpern auſser uns abgeben. Aber ſind wohl die Produkte von Guienne und Champagne regelmäſsiger von einander unterſchieden, als die Geſinnungen, Handlungen und Leidenſchaften der beiden Geſchlechter, von denen das eine ſich durch ſeine Stärke und Stammhaftigkeit, das andre durch ſeine Zärtlichkeit und Feinheit auszeichnet?

Sind die Veränderungen unſers Körpers von unſrer Kindheit an bis zum ſpäteſten Alter wohl regelmäſsiger und gewiſſer, als die Veränderungen unſrer Seele und unſres Betragens? Und würde wohl jemand, der erwartete, daſs ein Kind von vier Jahren ein Gewicht von dreihundert Pfund aufheben würde, lächerlicher ſeyn, als einer, der von einem Menſchen gleiches Alters ein philoſophiſches Raiſonnement oder eine kluge wohlausgedachte Handlung verlangte?

Wir müſſen ohne Bedenken einräumen, daſs die Kohäſion der Theile der Materie durch natürliche und nothwendige Grundgeſetze entſpringt, ſo viel wir auch Schwierigkeiten bei der Erklärung derſelben antreffen mögen; und aus gleichem Grunde müſſen wir auch einräumen, daſs die menſchliche

Geſell-

Geſellſchaft auf gleiche Principien gegründet iſt; und unſer Grund iſt in dem letztern Falle ſogar noch beſſer als in dem erſtern; weil wir nicht nur bemerken, daſs die Menſchen allenthalben nach Geſellſchaft ſtreben, ſondern auch die Principien angeben können, worauf ſich dieſe allgemeine Neigung gründet. Denn iſt es wohl gewiſſer, daſs zwei geſchliffene Marmorplatten ſich an einander hängen werden, als daſs zwei junge Wilde verſchiedenes Geſchlechts ſich begatten werden? Entſtehen wohl die Kinder aus einer ſolchen Begattung einförmiger, als die Sorge der Eltern für ihre Sicherheit und Erhaltung? Und wenn ſie nun durch die Sorgfalt ihrer Eltern zu den Jahren gelangt ſind, wo ſie ſich von ihnen trennen; ſind die Beſchwerlichkeiten, die ihre Abſonderung begleiten, wohl gewiſſer, als ihre Vorſicht gegen dieſelben, und ihre Sorgfalt, ſie durch eine enge Verbindung und Vereinigung zu vermeiden?

Die Haut, die Poren, die Muſkeln und Nerven ſind bei einem Tagelöhner und einem Manne von Stande eben ſo verſchieden, als ihre Geſinnungen, Handlungen und Manieren. Die verſchiedenen Standpunkte im Leben haben auf die ganze Maſchine, ſowohl äuſserlich als innerlich, Einfluſs; und dieſe verſchiedenen Standpunkte entſpringen nothwendig und einförmig aus den nothwendigen und einförmigen Grundgeſetzen der menſchlichen Natur. Die Menſchen können ohne Geſellſchaft nicht leben, und ohne Regierung iſt keine Geſellſchaft möglich.

Regie-

Regierung macht eine Unterſcheidung des Eigenthums nöthig, und beſtimmt verſchiedene Stände unter den Menſchen; dieſes bringt Induſtrie, Handel, Manufakturen, Proceſſe, Krieg, Verbindungen, Allianzen, Land- und See-Reiſen, Städte, Flotten, Häfen und alle die übrigen Dinge und Handlungen hervor, welche eine ſo groſse Verſchiedenheit verurſachen, und doch auch zugleich eine ſolche Einförmigkeit in dem menſchlichen Leben unterhalten.

Sollte ein Reiſender, der von einem fernen Lande zurückkäme, uns erzählen, daſs er ein Klima im funfzigſten Grade nördlicher Breite gefunden hätte, wo alle Früchte im Winter reifen und zur Vollkommenheit kämen und im Sommer erſterben, gerade ſo wie dieſes in England in den entgegengeſetzten Jahreszeiten geſchieht, ſo würde er gewiſs wenig finden, die ſo leichtgläubig wären, ihm Glauben beizumeſſen. Und ich glaube, ein Reiſender würde eben ſo wenig Glauben finden, wenn er ein ſolches Volk geſehen zu haben vorgäbe, wie wir es in Plato's Republik auf der einen oder in Hobbes Leviathan auf der andern Seite geſchildert finden. Es giebt in den menſchlichen Handlungen eben ſowohl einen Lauf der Natur, als in den Wirkungen der Sonne und des Himmels. Verſchiedene Nationen und einzelne Perſonen haben eben ſowohl ihren eigenthümlichen und beſondern Charakter, als das Menſchengeſchlecht einen gemeinſchaftlichen hat. Die Kenntniſs dieſer Charakte-

raktere gründet ſich auf die Beobachtung einer Einförmigkeit in den Handlungen, die aus ihnen herflieſsen; und dieſe Einförmigkeit macht das wahre Weſen der Nothwendigkeit aus.

Ich kann mir nur eine Art als möglich denken, wie dieſer Beweis anzutaſten iſt; dieſe iſt nemlich, wenn man jene Einförmigkeit der menſchlichen Handlungen, worauf er gegründet iſt, leugnet. So lange die Handlungen eine beſtändige Vereinigung und Verknüpfung mit der Lage und der Natur des Handelnden haben, ſo erkennen wir, wenn wir gleich das Wort Nothwendigkeit ableugnen, dennoch im Grunde die Sache ſelbſt an. Nun könnten einige wohl Veranlaſſung finden, jene regelmäſsige Vereinigung und Verknüpfung zu leugnen. Denn was iſt eigenſinniger als die menſchlichen Handlungen? was unbeſtändiger als die Begierden des Menſchen? Und welches Weſen entfernt ſich mehr, ich will nicht ſagen, blos von dem richtigen Wege der Vernunft, ſondern von ſeinem eignen Charakter und ſeinen Anlagen? Eine Stunde, ein Augenblick iſt vermögend ihn von einem äuſserſten Ende bis an das andere zu bringen, und das umzuſtürzen, welches zu bauen die gröſste Mühe und Arbeit koſtete. Die Nothwendigkeit iſt regelmäſsig und gewiſs. Das Betragen der Menſchen iſt unregelmäſsig und ungewiſs. Das eine kann alſo unmöglich von dem andern herrühren.

Hieraufantworte ich, daſs man bei Beurtheilung der menſchlichen Handlungen gerade nach denſel-

 hen

ben Maximen verfahren müſſe, als wenn man über die äuſsern Gegenſtände philoſophirt. Wenn einige Erſcheinungen beſtändig und unveränderlich mit einander verbunden ſind, ſo erhalten ſie in der Imagination eine ſolche Verknüpfung, daſs ſie von der einen zur andern ohne Bedenken oder Anſtoſs übergeht. Aber hiernächſt giebt es auch noch verſchiedene niedrigere Grade der Gewiſsheit und Wahrſcheinlichkeit, und ein einziger Fall, der unſrer Erfahrung widerſpricht, hebt nicht unſer ganzes Raiſonnement auf. Die Vernunft wägt die ſich widerſprechenden Thatſachen gegen einander, zieht die kleinere Zahl der Fälle von der gröſsern ab, und ſchlieſst alsdann mit demjenigen Grade der Ueberzeugung oder Gewiſsheit, der übrig bleibt. Selbſt wenn die ſo entgegengeſetzten Thatſachen ſich gänzlich gleich ſind, geben wir den Begriff der Kauſſalität und Nothwendigkeit noch nicht auf; ſondern nehmen an, daſs der gewöhnliche Widerſpruch von der Einwirkung entgegengeſetzter und geheimer Urſachen herrühre, und ſchlieſsen, daſs der Zufall oder die Indifferenz nur in unſerm Verſtande und unſrer eingeſchränkten Erkenntniſs liege und nicht in den Dingen ſelbſt, die in jedem Falle gleich nothwendig bleiben, ob ſie gleich, ſo wie ſie uns vorkommen, nicht immer gleich beſtändig oder gewiſs zu ſeyn ſcheinen. Keine Vereinigung kann beſtändiger und gewiſſer ſeyn, als die Vereinigung gewiſſer Handlungen mit gewiſſen Triebfedern und Charakteren; und wenn in andern Fällen die Verbindung

dung ungewiſs iſt, ſo iſt dieſes nichts mehr, als was auch in den Wirkungen der Materie geſchieht, und wir können aus der einen Irregularität keinen Schluſs ziehen, der nicht ebenfalls auch von der andern gelten müſste.

Gewöhnlich behauptet man, daſs verrückte Menſchen keine Freiheit haben. Aber wenn wir nach ihren Handlungen urtheilen ſollen, ſo herrſcht in ihnen weit weniger Regelmäſsigkeit und Beſtändigkeit, als in den Handlungen der Vernünftigen, und ſie müſsten alſo auch von der Nothwendigkeit noch weiter entfernt ſeyn. Unſre Art zu denken iſt alſo in dieſem Stücke gänzlich unbeſtimmt und ſchwankend; aber ſie iſt eine natürliche Folge jener verworrenen Begriffe und unbeſtimmten Ausdrücke, die wir ſo oft in unſern Unterſuchungen, beſonders über die gegenwärtige Materie gebrauchen.

Wir müſſen nun zeigen, daſs, ſo wie die Vereinigung zwiſchen Triebfedern und Handlungen dieſelbige Beſtändigkeit hat, wie in den phyſiſchen Wirkungen, ihr Einfluſs auf den Verſtand ebenfalls derſelbe ſey, und daſs ſie uns eben ſo beſtimme von der Exiſtenz des einen auf die Exiſtenz des andern zu ſchlieſsen. Wenn dieſes klar wird, ſo iſt kein bekannter Umſtand, der bei der Verknüpfung und Hervorbringung der Handlungen der Materie vorkömmt, welcher nicht auch bei allen Operationen der Seele ſollte angetroffen werden; und alſo kann man ohne offenbare Ungereimtheit

nicht dem einen Nothwendigkeit beilegen, und ſie dem andern abſprechen.

Es giebt keinen Philoſophen, der dieſem phantaſtiſchem Syſteme der Freiheit ſo ſehr anhangen ſollte, daſs er dabei nicht die Stärke der moraliſchen Gewiſsheit anerkennen, und ſowohl in der ſpekulativen als praktiſchen Erkenntniſs auf ſie als einen vernünftigen Grund fuſsen ſollte. Nun iſt die moraliſche Gewiſsheit oder Evidenz, nichts anders als ein Schluſs über menſchliche Handlungen, der ſich auf die Betrachtung ihrer Bewegungsgründe, natürlichen Beſchaffenheit und Lage gründet. So ſchlieſsen wir, wenn wir gewiſſe Charaktere oder Figuren auf Papier geſchrieben ſehen, daſs die Perſon, welche ſie ſchrieb, die Abſicht hatte, gewiſſe Thatſachen zu beſtätigen, als Cäſars Tod, Auguſtus Glück, Nero's Grauſamkeit; und indem wir uns an mehrere andre Zeugniſſe erinnern, die daſſelbige ausſagen, ſchlieſsen wir, daſs dergleichen Begebenheiten ſich wirklich ereignet haben, und daſs ſo viele Menſchen ohne beſonderes Intereſſe, niemals ſich zuſammen vereinigen werden, uns zu täuſchen; beſonders da ein ſolcher Verſuch ſie dem Gelächter aller ihrer Zeitgenoſſen würde ausgeſetzt haben, wenn ſie dergleichen Begebenheiten erdichtet, und ſie für neu und allgemein bekannt ausgegeben hätten. Dieſelbige Art zu ſchlieſsen, iſt in Staats- und Kriegsangelegenheiten, im Handel, in der Oekonomie gewöhnlich, und iſt überhaupt ſo ganz und gar mit dem menſchlichen Leben verwebt, daſs

daſs es unmöglich iſt ohne ſie einen Augenblick zu handeln oder zu ſeyn. Ein Fürſt, der ſeinen Unterthanen eine Abgabe auflegt, erwartet Gehorſam von ihnen. Ein General, der eine Armee anführt, rechnet auf einen gewiſſen Grad von Muth bei ihr. Ein Kaufmann ſieht bei ſeinem Faktor oder Handelsverweſer auf Treue und Geſchicklichkeit. Ein Hausherr, der ein Mittagsmahl beſtellt, hat nicht den mindeſten Zweifel, daſs ſeine Bedienten ſeinen Befehl ausführen werden. Kurz, da uns nichts näher angeht, als unſre eignen und anderer Handlungen, ſo betrifft auch der gröſste Theil unſrer Schlüſſe und Urtheile dieſelben. Nun behaupte ich, daſs wer immer nach dieſer Weiſe ſchlieſst, auch ipſo facto glaubt, daſs die Willenshandlungen von der Nothwendigkeit entſpringen, und daſs er gar nicht weiſs was er will, wenn er ſie leugnet.

Aber diejenigen Dinge, wovon wir das eine Urſache und das andere Wirkung nennen, ſind an ſich betrachtet, eben ſo von einander verſchieden und getrennt, wie irgend zwei andre Dinge in der Natur, und wir können ſelbſt bei der allergenaueſten Betrachtung derſelben, nicht von dem Daſeyn des einen auf das Daſeyn des andern ſchlieſſen. Blos die Erfahrung und Beobachtung ihrer beſtändigen Vereinigung ſetzt uns in den Stand, einen ſolchen Schluſs zu machen; und dennoch iſt bei alle dem der Schluſs nichts, als die Wirkung der Gewohnheit auf die Einbildungskraft. Es iſt hier nicht genug zu ſagen, daſs der Begriff der Urſache

und

und Wirkung von den beſtändig vereinigten Objekten abgezogen werde und daraus entſtehe, ſondern wir müſſen geradezu behaupten, daſs er mit den Begriffen dieſer Objekte einerlei iſt, und daſs die nothwendige Verknüpfung nicht durch einen Verſtandesſchluſs entdeckt, ſondern eine bloſse Wahrnehmung und Vorſtellung der Seele iſt. Sobald wir alſo dieſelbe Vereinigung bemerken, und ſobald dieſe Vereinigung auf einerlei Art auf den Glauben und die Meinung wirkt, ſo haben wir einen Begriff von Urſachen und Nothwendigkeit, ob wir gleich vielleicht dieſe Ausdrücke vermeiden. Die Bewegung in einem Körper iſt in allen vergangenen Fällen, die wir beobachtet haben, immer auf den Stoſs durch die Bewegung eines andern gefolgt. Weiter einzudringen, iſt für die Erkenntniſskräfte des Menſchen unmöglich. Aus dieſer beſtändigen Vereinigung bildet die Seele den Begriff der Urſache und Wirkung; und durch ſeinen Einfluſs fühlt ſie die Nothwendigkeit. Da dieſelbige Einförmigkeit und derſelbe Einfluſs in dem iſt, was wir moraliſche Gewiſsheit nennen, ſo bedarf die Sache keiner weitern Frage. Was noch übrig iſt, kann nur ein Streit über Worte ſeyn.

Und in der That, wenn wir bedenken, wie genau phyſiſche und moraliſche Evidenz mit einander verwebt ſind, und daſs nur eine Kette von Beweiſen zwiſchen ihnen ſtatt findet, ſo können wir kein Bedenken finden anzunehmen, daſs ſie von einerlei Natur und von eben denſelben Principien

cipien hergeleitet ſind. Ein Gefangener, der weder Geld noch Freunde hat, findet die Unmöglichkeit zu entkommen, eben ſowohl in der Hartnäckigkeit des Kerkermeiſters, als in den Mauren und Riegeln, die ihn einſchlieſsen; und bei allen ſeinen Verſuchen ſich in Freiheit zu ſetzen, legt er weit eher ſeine Hand an die Steine und das Eiſen der letztern, als an die unbiegſame Natur des erſtern. Derſelbe Delinquent findet, wenn er zum Schaffot geführt wird, einen eben ſo gewiſſen Grund ſeines Todes in der Standhaftigkeit und Treue ſeiner Wache, als in den Wirkungen der Axt oder des Rades. Seine Seele durchläuft eine gewiſſe Kette von Vorſtellungen: die Weigerung der Soldaten, ſeine Entrinnung zuzugeben, die Handlung des Henkers; die Trennung des Hauptes vom Körper; Blut, konvulſiviſche Bewegungen und Tod. Hier iſt eine zuſammenhängende Kette von natürlichen Urſachen und freiwilligen Handlungen; aber die Seele merkt keinen Unterſchied unter ihnen, wenn ſie von einem Gliede zum andern übergeht; und iſt nicht weniger von dem künftigen Erfolge gewiſs, als wenn ſie mit den gegenwärtigen Impreſſionen des Gedächtniſſes und der Sinne durch eine Reihe von Urſachen zuſammenhingen, welche durch dasjenige Band mit einander verknüpft ſind, welches man phyſiſche Nothwendigkeit zu nennen für gut befunden hat. Eine Vereinigung, die der Erfahrung nach dieſelbe iſt, hat gleiche Wirkung auf das Gemüth, die vereinigten Dinge mögen nun Beweggründe,

Wil-

Willensthätigkeiten und Handlungen; oder Figur und Bewegung ſeyn. Wir können den Dingen zwar andre Namen geben; aber ihre Natur und ihre Wirkung auf den Verſtand können wir nimmermehr ändern.

Ich darf dreiſt behaupten, daſs es niemand unterfangen wird, dieſe Schlüſſe auf eine andre Art zu widerlegen, als daſs er meine Definitionen ändert, und den Ausdrücken Urſache und Wirkung, Nothwendigkeit, Freiheit und Zufall einen andern Sinn beilegt. Nach meiner Definition macht die Nothwendigkeit einen weſentlichen Theil der Kauſſalität aus; und wenn ich alſo der Freiheit die Nothwendigkeit abſpreche, ſo ſpreche ich ihr auch alle Kauſſalität ab, und ſie iſt mit dem Zufalle einerlei. Da nun gewöhnlich behauptet wird, daſs der Zufall einen Widerſpruch in ſich ſchlieſse und er wenigſtens geradezu aller Erfahrung entgegen iſt, ſo gelten alle Gründe, die gegen ihn gerichtet ſind, auch gegen die Freiheit oder den freien Willen. Aendert jemand die Definitionen, ſo kann ich nicht eher mit ihm ſtreiten, als bis ich den Sinn kenne, den er mit ſeinen Ausdrücken verknüpft.

Zwei-

Zweiter Abſchnitt.

Fortſetzung.

Ich glaube, daſs ſich folgende drei Gründe für die Gültigkeit der Lehre von der Freiheit gebrauchen laſſen; ſo ungereimt ſie auch in dem einen und ſo unverſtändlich in dem andern Sinne ſeyn mag.

Erſtlich, wenn wir eine Handlung begangen haben; ſo können wir zwar geſtehen, daſs viele beſondere Rückſichten und Motive einen Einfluſs auf uns gehabt haben; aber es wird uns doch ſchwer, uns zu überreden, daſs uns die Nothwendigkeit regiert habe, und daſs es uns ganz unmöglich geweſen ſey anders zu handeln; der Begriff der Nothwendigkeit ſcheint eine Art von Zwang, etwas Gewaltſames und Aufdringendes in ſich zu ſchlieſsen, wovon wir doch offenbar nichts gewahr werden. Wenige ſind fähig einen gehörigen Unterſchied zu machen zwiſchen der Freiheit der Selbſtthätigkeit der Spontaneität, wie ſie in den Schulen genannt wird, und der Freiheit der Gleichgültigkeit; zwiſchen derjenigen, welche der Gewalt entgegenſteht, und derjenigen, welche die Nothwendigkeit und Urſachen ausſchlieſst. Gemeiniglich nimmt man das Wort in der erſten Bedeutung; und da es uns nur um dieſe Art der Freiheit zu thun iſt, ſo gehen auch unſre Gedanken vorzüglich nur auf dieſelbe und verwechſelt ſie ſodann allenthalben mit der letztern.

Zwei-

Zweitens iſt ſelbſt die Empfindung der Freiheit der Gleichgültigkeit, welche man als einen Beweis für ihre reale Exiſtenz anführt, eine falſche Empfindung oder Erfahrung. Die Nothwendigkeit einer Handlung, ſie rühre von der Materie oder dem Vorſtellungsvermögen her, iſt eigentlich keine Eigenſchaft in dem handelnden, ſondern in einem denkenden oder verſtändigen Weſen, welches die Handlung betrachtet, und beſteht in der Beſtimmung ſeines Vorſtellungsvermögens ihre Exiſtenz von einigen vorhergehenden Objekten herzuleiten; ſo wie Freiheit oder Zufall auf der andern Seite nichts als der Mangel dieſer Beſtimmung iſt, und eine gewiſſe Ungebundenheit, welche wir fühlen, indem wir von dem Begriffe des einen zu dem Begriffe des andern hinüber oder nicht hinüber gehen. Nun bemerken wir, daſs wir zwar dieſe Ungebundenheit oder jenes Gleichgewicht ſelten fühlen, ſobald wir die menſchlichen Handlungen beurtheilen, daſs wir aber dennoch gemeiniglich zu der Zeit, wenn wir die Handlungen ſelbſt begehen, etwas ähnliches empfinden: und da alle im Verhältniſs ſtehende oder ähnliche Dinge leicht mit einander verwechſelt werden, ſo hat man dieſes als einen demonſtrativen oder wohl gar als einen intuitiven Beweis für die menſchliche Freiheit gebraucht. Wir fühlen, daſs unſre Handlungen bei den mehreſten Gelegenheiten unſerm Willen unterworfen ſind, und bilden uns ein zu fühlen, daſs der Wille ſelbſt keinem andern Dinge unterworfen ſey; weil, wenn

es

es jemand leugnen und uns auffodern wollte einen Verſuch zu machen, wir fühlen, daſs der Wille jeden Weg einſchlägt, und ein Bild von freien Stücken ſelbſt auf derjenigen Seite hervorbringt, wohin er gar nicht gerichtet war. Dieſes Bild oder dieſe ſchwache Vorſtellung hätte können, wie wir uns überreden, in das Ding ſelbſt verwandelt werden; weil, wenn man es leugnen ſollte, wir finden, daſs ein zweiter Verſuch beweiſen würde, daſs es geſchehen kann. Allein dieſe Bemühungen ſind ſämmtlich vergebens; und wir mögen noch ſo eigenſinnige und irreguläre Handlungen ausſinnen, wovon das Verlangen unſre Freiheit zu zeigen der einzige Bewegungsgrund iſt; ſo können wir uns doch niemals von den Banden der Nothwendigkeit frei machen. Wir mögen uns immer einbilden eine Freiheit in uns zu fühlen; ein Zuſchauer wird dennoch unſre Handlungen gewöhnlich aus unſern Bewegungsgründen und Charakter ableiten können; und geſetzt er könnte es nicht, ſo wird er doch im Allgemeinen ſchlieſsen müſſen, daſs er es würde thun können, wenn er nur vollkommen mit jedem Umſtande unſrer Lage und Gemüthsbeſchaffenheit und mit den geheimſten Quellen unſrer Komplexion und Seelenſtimmung bekannt wäre. Hierinne beſteht aber nach der vorhergehenden Theorie gerade das Weſen der Nothwendigkeit.

Ein dritter Grund, weshalb die Lehre von der Freiheit in der Welt gemeiniglich mehr Eingang findet, als ihr Gegentheil, rührt von der Religion her, welche

che ganz unnöthigerweiſe in dieſe Unterſuchung verwickelt worden iſt. Es iſt keine Art zu diſputiren gewöhnlicher und zugleich keine tadelnswürdiger, als in philoſophiſchen Streitigkeiten ſich Mühe zu geben, eine Hypotheſe unter dem Vorwande zu widerlegen, weil ſie für Religion und Moralität gefährliche Folgen hat. Wenn uns eine Meinung auf Ungereimtheiten führt, ſo iſt ſie ganz gewiſs falſch; aber eine Meinung iſt nicht deshalb nothwendig falſch, weil ſie gefährliche Folgen hat. Dergleichen Tiraden ſollten alſo billig ganz wegbleiben, da ſie nichts zur Entdeckung der Wahrheit beitragen, ſondern blos dienen den Gegner verhaſst zu machen. Dieſes bemerke ich nur im Allgemeinen, ohne jedoch Vortheil daraus ziehen zu wollen. Vielmehr unterwerfe ich mich frey und öffentlich einer Unterſuchung dieſer Art, und getraue mir zu behaupten, daſs die Lehre von der Nothwendigkeit der Erklärung zu folge, die ich davon gebe, in Beziehung auf Religion und Moral nicht nur ganz unſchuldig, ſondern ihnen ſogar zum Vortheil gereicht.

Ich definire die Nothwendigkeit auf zweierlei Art, den zwei Definitionen der Urſache gemäſs, wovon ſie einen weſentlichen Theil ausmacht. Ich ſetze ſie entweder in die beſtändige Vereinigung und Verbindung ähnlicher Objekte, oder in den Schluſs der Seele von dem einen auf das andere. Nun kömmt die Nothwendigkeit in beiderlei Sinne, wie man ſowohl in den Schulen und Studierſtuben als im gemeinen Leben, obgleich ſtillſchweigend einräumt, dem

dem menſchlichen Willen zu; und Niemand hat es je unternommen zu leugnen, daſs wir über die menſchlichen Handlungen Schlüſſe machen können, und daſs dieſe Schlüſſe auf eine durch Erfahrung gefundene Vereinigung ähnlicher Handlungen mit ähnlichen Beweggründen und Umſtänden gegründet ſind. Der einzige Punkt, worinne etwa jemand von mir abweichen kann, iſt, entweder daſs er dieſes vielleicht nicht Nothwendigkeit nennen will. So lange man mir indeſſen den Sinn meiner Meinung einräumt, ſo ſehe ich nicht ein, was von dem Worte zu fürchten iſt. Oder er müſste behaupten, es ſey in den Wirkungen der Materie ganz etwas anderes. Nun mag dieſes ſo ſeyn oder nicht, ſo braucht doch das, was die Phyſik beeinträchtiget, deshalb nicht für die Religion nachtheilig zu ſeyn. Es iſt möglich, daſs ich mich darin irre, wenn ich behaupte, daſs wir keinen Begriff von einer andern Verknüpfung in den Handlungen der Materie haben, und ich werde mich freuen, wenn man mich in der Folge hierüber eines beſſern belehrt. Aber ſo viel weiſs ich doch gewiſs, daſs ich den Gemüthshandlungen nichts beilege als was ihnen allgemein beigelegt wird. Es darf alſo Niemand meinen Worten eine gehäſſige Wendung geben; und etwa blos ſagen, daſs ich die Nothwendigkeit der menſchlichen Handlungen behaupte, und ſie mit den Wirkungen der empfindungsloſen Materie gleich ſetze. Ich lege dem Willen nicht jene unverſtändliche Nothwendigkeit bei, welche gemeiniglich in der Materie angenommen

men wird; ſondern ich eigne der Materie jene verſtändliche Eigenſchaft zu, welche, man mag ſie nun Nothwendigkeit nennen oder nicht, die ſtrengſte Orthodoxie dem Willen beilegt oder beilegen muſs. Ich nehme alſo keine Veränderung in den bisher angenommenen Syſtemen, in Anſehung des Willens, vor, ſondern nur in Anſehung der materiellen Dinge.

Ja ich gehe noch weiter, und behaupte, daſs dieſe Art von Nothwendigkeit der Religion und Moral ſo weſentlich iſt, daſs ohne dieſelbe eine gänzliche Zerrüttung von beiden erfolgen müſste, und daſs jede andere Vorausſetzung alle göttlichen und menſchlichen Geſetze gänzlich zerſtören würde. Denn da alle menſchliche Geſetze ſich auf Strafe und Belohnung gründen, ſo liegt offenbar als ein Hauptmoment dabei zum Grunde, daſs dieſe Motive einen Einfluſs auf das Gemüth haben, und die guten Handlungen befördern, die böſen aber verhindern können. Dieſem Einfluſſe mögen wir nun einen Namen geben, welchen wir wollen; da er doch gewöhnlich mit der Handlung verknüpft iſt, ſo fodert der geſunde Menſchenverſtand, daſs man ihn für eine Urſache halte, und daſs man ihn als ein Beiſpiel derjenigen Nothwendigkeit anſehe, welche ich behaupte.

Eben ſo bündig läſst ſich dieſes Raiſonnement auch auf die göttlichen Geſetze anwenden, in ſoweit man die Gottheit als einen Geſetzgeber betrachtet und annimmt, daſs er Belohnungen und Beſtrafungen, in der Abſicht, Gehorſam zu bewirken, austheilt.

Aber

Aber ich behaupte ſogar, wenn er auch nicht als Oberherr und Geſetzgeber handelt, ſondern wenn er die Verbrechen blos wegen ihrer Abſcheulichkeit und Häſslichkeit ſtraft, daſs es auch in dieſem Falle nicht nur ganz unmöglich iſt, daſs jene Beſtrafungen ohne die nothwendige Verknüpfung der Urſachen und Wirkungen in den menſchlichen Handlungen neben der Gerechtigkeit und moraliſchen Billigkeit beſtehen können; ſondern daſs es ſelbſt niemals einem vernünftigen Weſen in die Gedanken kommen könnte dergleichen zu verhängen. Das beſtändige und allgemeine Objekt des Haſſes oder des Unwillens iſt eine Perſon, oder ein Geſchöpf, das denkt und ſich ſeiner ſelbſt bewuſst iſt, und wenn verbrecheriſche oder unrechtmäſsige Handlungen dieſe Leidenſchaften erregen, ſo geſchieht es nur wegen ihres Verhältniſſes oder ihrer Verknüpfung mit einer Perſon. Nach der Lehre der Freiheit oder des Zufalles hingegen wird dieſe ganze Verknüpfung in nichts verwandelt, und die Menſchen ſind nach dieſer Theorie für ſolche Handlungen, die ſie abſichtlich und mit Bedacht begehen, nicht mehr verantwortlich, als für ſolche, welche ganz von dem Ungefehr oder dem Zufalle abhängen. Handlungen ſind vermöge ihrer Natur vorübergehend und verſchwindend; und wenn ſie nicht von irgend einer Urſache, die in ſeinem Charakter oder in ſeinen perſönlichen Eigenſchaften liegt, herrühren, ſo gehören ſie ihm gar nicht zu, ſie bleiben nicht an ihm haften, und können weder zu ſeiner Ehre noch zu ſeiner Schande gerei-

reichen. Die Handlung ſelbſt kann tadelnswürdig ſeyn; ſie kann allen Geſetzen der Moral und Religion widerſprechen: aber die Perſon iſt nicht für ſie verantwortlich; und da ſie von keinem Dinge in ihr herrührt, das beharrlich und daurend wäre, und nichts von dieſer Art hinter ſich zurückläſst, ſo iſt es unmöglich, daſs er um ihretwillen der Gegenſtand der Strafe oder Rache werden kann. Nach der Hypotheſe der Freiheit iſt alſo ein Menſch, nachdem er die abſcheulichſten Verbrechen begangen hat, eben ſo rein und unſchuldig, als er im erſten Augenblicke ſeiner Geburt war; und ſein Charakter iſt durch ſeine Handlungen keinesweges verderbt worden; weil ſie gar nicht von ihm herrühren, und die Schwäche des einen niemals als ein Beweis für die Verdorbenheit des andern gebraucht werden kann. Nur nach den Grundſätzen der Nothwendigkeit kann eine Perſon Verdienſt oder Schuld durch ihre Handlungen erlangen, ſo ſehr ſich auch die gemeine Meinung auf die entgegengeſetzte Seite ſchlagen mag.

Aber ſo uneinig ſind die Menſchen mit ſich ſelbſt, daſs ſie immerfort nach den Principien der Nothwendigkeit in allen ihren Urtheilen über die gegenwärtige Materie raiſonniren, ob ſie gleich noch ſo oft behaupten, daſs die Nothwendigkeit alles Verdienſt und alle Schuld in den Augen der Menſchen und der höhern Weſen vernichte. Niemand tadelt die Menſchen wegen ſolcher böſen Handlungen, die ſie unwiſſend oder zufälligerweiſe begehen, ſo ſchlimm auch ihre Folgen ſeyn mögen. Weswegen aber

aber anders, als weil die Urſachen dieſer Handlungen blos augenblicklich ſind, und in ihnen auch ſogleich ihre Endſchaft erreichen? Man tadelt die Menſchen weniger wegen ſolcher Handlungen, die ſie aus Uebereilung und Unbedachtſamkeit begehen, als wegen ſolcher, die von reifer Ueberlegung und Vorbedacht herrühren. Aus welchem andern Grunde, als weil die Voreiligkeit, ob ſie ſchon eine beharrliche Eigenſchaft im Gemüthe iſt, doch nur dann und wann wirkt und nicht den ganzen Charakter ausmacht? Ferner verwiſcht die Reue jedes Verbrechen, beſonders wenn ſie mit einer offenbaren Verbeſſerung des Lebens und der Sitten verknüpft iſt. Wie kann man dieſes anders erklären, als dadurch, daſs man behauptet, daſs Handlungen den Menſchen nur in ſofern ſchänden, als ſie Beweiſe ſeiner ſchändlichen Leidenſchaften oder Grundſätze in der Seele ſind? ſobald ſie daher bei einer Veränderung dieſer Grundſätze keine hinlänglichen Beweiſe mehr ſind, ſo hören ſie auch auf Verbrechen zu ſeyn. Nach der Lehre der Freiheit und des Zufalles aber würden ſie niemals hinreichende Beweiſe ſeyn, folglich könnten die Handlungen niemals ſchlecht genannt werden.

Hier wende ich mich alſo an meinen Gegner und erſuche ihn erſt ſein eignes Syſtem von dieſen gehäſſigen Folgen zu befreien, ehe er andere damit beläſtigen will. Oder wenn er lieber will, daſs dieſe Sache durch direkte Gründe vor Philoſophen entſchieden werden ſoll, als durch Deklamationen vor

dem Volke, ſo mag er das beſtreiten, was ich eben behauptet habe, daſs nemlich Freiheit und Zufall Synonyma wären, und was ich über die Natur der moraliſchen Evidenz und der Regelmäſsigkeit der menſchlichen Handlungen geſagt habe. Bei einem Rückblick auf dieſe Schlüſſe kann ich an einem gänzlichen Siege nicht zweifeln; und nachdem ich alſo bewieſen habe, daſs alle Willenshandlungen ihre beſondern Urſachen haben, ſo will ich nun unterſuchen, was dieſes für Urſachen ſind und wie ſie wirken.

Dritter Abſchnitt.

Von dem Einfluſſe der Bewegungsgründe des Willens.

In der Philoſophie und ſelbſt in dem gemeinen Leben iſt nichts gewöhnlicher als von einem Streite zwiſchen Leidenſchaft und Vernunft zu reden, der Vernunft den Vorzug zu geben und zu behaupten, daſs die Menſchen nur in ſofern tugendhaft ſind, als ſie ſich nach ihren Ausſprüchen richten. Jedes vernünftige Weſen, ſagt man, muſs ſeine Handlungen nach der Vernunft ordnen; und wenn ein anderes Motiv, ein anderer Grund die Richtung ſeines Betragens beſtimmen will, ſo muſs er ſich ihm ſo lange widerſetzen, bis er denſelben gänzlich unterjocht oder doch wenigſtens ſo weit gebracht hat, daſs er mit jenem

jenem oberſten Handlungsprincip beſtehen kann. Auf dieſe Art zu denken ſcheint der gröſste Theil ſowohl der ältern als neuern Moralphiloſophie gegründet zu ſeyn; und es giebt kein weiteres Feld ſowohl für metaphyſiſche Beweiſe als populäre Deklamationen, als dieſe vorgebliche Ueberlegenheit der Vernunft über die Leidenſchaft. Die Ewigkeit, Unveränderlichkeit und der göttliche Urſprung der erſtern ſind in dem vortheilhafteſten Lichte auseinander geſetzt worden; und eben ſo ſtreng iſt die Blindheit, Unbeſtändigkeit und Trüglichkeit der letztern behauptet worden. Um die Falſchheit dieſer ganzen Philoſophie zu zeigen, will ich mich bemühen zu beweiſen erſtlich, daſs die Vernunft allein niemals ein Bewegungsgrund für irgend eine Handlung des Willens ſeyn; und zweitens, daſs ſie ſich niemals bei der Direktion des Willens der Leidenſchaft widerſetzen kann.

Der Verſtand äuſsert ſich auf zwei verſchiedenen Wegen, je nachdem er nach einer ſtrengen Demonſtration oder nach der Wahrſcheinlichkeit urtheilt; je nachdem er die abſtrakten Verhältniſſe unſrer Begriffe erwägt, oder ſolche Verhältniſſe der Dinge, wovon uns blos die Erfahrung unterrichtet. Ich glaube, man wird kaum behaupten, daſs die erſte Art des Raiſonnements allein je die Urſache einer Handlung ſeyn kann, denn da die eigenthümliche Provinz deſſelben die Ideenwelt iſt, und da der Wille uns jedesmal in die wirkliche Welt verſetzt, ſo ſcheinen um deswillen demonſtrative Gründe und

das Wollen gänzlich von einander entfernt zu ſeyn. Die Mathematik iſt in der That bei allen mechaniſchen Geſchäften nützlich, und die Arithmetik faſt in jeder Kunſt und in jedem Handwerke; aber an ſich ſelbſt haben ſie doch keinen Einfluſs. Die Mechanik iſt die Kunſt die Bewegungen der Körper zu gewiſſen Abſichten oder Zwecken zu ordnen; und der Grund, weshalb wir die Arithmetik gebrauchen, um die Verhältniſſe der Zahlen zu beſtimmen, iſt blos, damit wir die Proportionen ihres Einfluſſes und ihrer Wirkung entdecken mögen. Ein Kaufmann wünſcht die Totalſumme ſeiner Berechnungen mit einer Perſon zu wiſſen: weswegen anders, als um zu erfahren, welche Summe dieſelbigen Wirkungen bei Bezahlung ſeiner Schulden und bei ſeinem Einkauf haben wird, wie alle die einzelnen Artikel zuſammengenommen? Das abſtrakte oder demonſtrative Raiſonnement flieſst alſo niemals auf irgend eine unſrer Handlungen ein, als nur in ſofern es unſer Urtheil über Urſachen und Wirkungen beſtimmt; und dieſes führt uns zu der zweiten Operation des Verſtandes.

Es iſt eine alltägliche Bemerkung, daſs, wenn wir uns von einem Dinge Luſt oder Unluſt vorſtellen, wir dabei eine Bewegung des Verlangens oder des Abſcheues empfinden, und beſtimmt werden, das Objekt, welches uns Vergnügen oder Miſsvergnügen verſpricht, zu ergreifen oder zu vermeiden. Es iſt ferner bekannt, daſs es nicht bei dieſer Bewegung bleibt, ſondern daſs ſie macht, daſs wir unſern

Blick

Blick nach allen Seiten wenden, und daſs wir alle Objekte herbeirufen und ergreifen, die mit dem urſprünglichen Gegenſtande durch das Verhältniſs der Urſache und Wirkung verbunden ſind. Hier tritt nun das Raiſonnement ein, um dieſes Verhältniſs zu entdecken; und ſo wie unſer Raiſonnement verſchieden iſt, ſo fallen auch unſre Handlungen verſchieden aus. Aber es iſt in dieſem Falle ſichtbar, daſs der Stoſs nicht von der Vernunft herrührt, ſondern blos ſeine Richtung von ihm empfängt. Blos von der Ausſicht auf Luſt oder Unluſt rührt das Verlangen oder Verabſcheuen eines Objekts her: und dieſe Bewegungen erſtrecken ſich auf die Urſachen und Wirkungen dieſes Objekts, in ſo weit ſie von uns durch Vernunft und Erfahrung ausfindig gemacht ſind. Es kann uns niemals im Mindeſten etwas daran liegen, zu wiſſen, ob dieſe Dinge Urſachen und andre Wirkungen ſind, wenn uns beide ſowohl die Urſachen und Wirkungen gleichgültig ſind. Wenn die Dinge ſelbſt uns nicht afficiren, ſo kann ihnen ihre Verknüpfung niemals einigen Einfluſs verſchaffen; und da die Vernunft nichts als die Entdeckung dieſer Verknüpfung iſt, ſo iſt offenbar, daſs ſie es nicht ſeyn kann, welche macht, daſs uns die Objekte afficiren können.

Da alſo die Vernunft allein niemals eine Handlung hervorbringen oder ein Wollen verurſachen kann, ſo ſchlieſse ich, daſs dieſes Vermögen ebenfalls auch unvermögend ſey den Willen zu hindern oder mit einer Leidenſchaft oder Gemüthsbewegung

um den Vorzug zu ſtreiten. Dieſes folgt nothwendig. Denn es iſt unmöglich, daſs die Vernunft den Willen auf eine andre Art ſollte hindern können, als ſo, daſs er unſrer Leidenſchaft in entgegengeſetzter Richtung einen Stoſs gäbe; und dieſer Stoſs würde, wenn er allein gewirkt hätte, im Stande geweſen ſeyn ein Wollen hervorzubringen. Nichts kann ſich dem Antriebe einer Leidenſchaft widerſetzen oder ihn aufhalten, als ein entgegengeſetzter Antrieb; und wenn dieſer entgegengeſetzte Antrieb je von der Vernunft herrührt, ſo müſste dieſe Fähigkeit einen urſprünglichen Einfluſs auf den Willen haben, und im Stande ſeyn eine Willenshandlung eben ſowohl zu verurſachen als zu verhindern. Wenn aber die Vernunft keinen urſprünglichen Einfluſs hat, ſo iſt es unmöglich, daſs ſie einem Princip ſollte Widerſtand leiſten können, welches eine ſo groſse Gewalt hat, oder daſs ſie jemals das Gemüth einen Augenblick im Gleichgewicht erhalten ſollte. So erhellet alſo ganz deutlich, daſs das Princip, welches unſrer Leidenſchaft entgegen wirkt, nicht mit der Vernunft einerlei ſeyn kann, ſondern daſs es blos in uneigentlichem Sinne alſo genennt wird. Wir drücken uns nicht ſtreng, nicht philoſophiſch genug aus, wenn wir von einem Streite der Leidenſchaft und der Vernunft reden. Die Vernunft iſt und ſoll ihrer Beſtimmung nach nur der Sklave der Leidenſchaften ſeyn, und kann nie auf ein anderes Amt Anſpruch machen, als ihnen zu dienen und gehorſam zu ſeyn. Da dieſe Meinung etwas paradox zu ſeyn ſcheint, ſo wird

es

es nöthig ſeyn, ſie durch einige andre Betrachtungen zu beſtätigen.

Eine Leidenſchaft iſt etwas urſprüngliches, ein urſprüngliches wirkliches Ding, oder wenn man lieber will, die Modifikation eines wirklichen Dinges, und enthält keine vorſtellende Eigenſchaft, welche ſie zur Kopie eines andern exiſtirenden Dinges oder einer andern Modifikation machte. Wenn ich unwillig bin, ſo iſt dieſe Leidenſchaft unmittelbar wirklich in mir, und in dieſer Gemüthsveränderung liegt ſo wenig eine Beziehung auf ein anderes Objekt, als wenn ich durſtig, oder krank, oder mehr als fünf Fuſs hoch bin. Es iſt alſo ganz unmöglich, daſs dieſe Leidenſchaft mit der Wahrheit und Vernunft, und umgekehrt, dieſe mit jenen ſollte in Widerſpruch kommen; weil dieſer Widerſpruch in dem Mangel der Uebereinſtimmung der Begriffe als Abdrücke betrachtet mit ſolchen Objekten beſteht, welche ſie vorſtellen.

Was alſo zuerſt bei dieſem Kapitel auffällt, iſt, daſs da nichts der Wahrheit oder der Vernunft widerſprechen kann, als was eine Beziehung darauf hat, und da blos die Urtheile des Verſtandes dieſe Beziehung haben, hieraus folgen muſs, daſs die Leidenſchaften der Vernunft nur in ſo weit wird ſtreiten können, als ſie mit einem Urtheile oder einer Meinung vergeſellſchaftet ſind. Nach dieſem Princip, das ſo leicht und natürlich iſt, kann ein Affekt nur in zweierlei Bedeutung unvernünftig genennt werden. Erſtlich, wenn eine Leiden-

ſchaft

ſchaft, wie Furcht oder Hoffnung, Traurigkeit oder Freude, Verzweiflung oder Sicherheit auf die Vorausſetzung der Exiſtenz ſolcher Objekte gegründet iſt, welche wirklich nicht exiſtiren. Zweitens, wenn wir, indem ſich eine Leidenſchaft wirkſam beweiſt, unzulängliche Mittel zu dem beſtimmten Endzwecke wählen, und uns ſelbſt in unſerm Urtheile über Urſachen und Wirkungen täuſchen. Eine Leidenſchaft, die ſich weder auf falſche Vorausſetzungen gründet, und auch keine unzureichenden Mittel zum Zwecke wählt, kann der Verſtand weder rechtfertigen noch verdammen. Es iſt der Vernunft nicht entgegen, die Zerſtörung der ganzen Welt lieber zu wollen, als ſich in den Finger zu ritzen. Es widerſpricht der Vernunft nicht, meinen gänzlichen Ruin zu wollen, um nur die kleinſte Unannehmlichkeit eines Indianers oder einer mir ſonſt ganz unbekannten Perſon wegzuſchaffen. Es widerſpricht der Vernunft eben ſo wenig, ein von mir ſelbſt als geringer erkanntes Gut einem gröſsern vorzuziehen, und eine heftigere Liebe zu dem erſtern als zu dem letztern zu faſſen. Ein gemeines Gut kann unter gewiſſen Umſtänden eine weit gröſsere Begierde erzeugen, als ſie von dem allergröſsten und ſchätzbarſten Gute erweckt wird; und hierbei iſt nichts mehr auſserordentlich, als bei der Mechanik, wo man oft ein Pfund, vermöge des Vortheils ſeiner Lage, hundert Pfund aufwiegen ſieht. Kurz, eine Leidenſchaft muſs von einem falſchen Urtheile begleitet ſeyn, wenn ſie unvernünftig

ſeyn

ſeyn ſoll; und ſelbſt alsdann iſt es, eigentlich zu reden, nicht die Leidenſchaft, welche unvernünftig iſt, ſondern das Urtheil.

Die Folgen ſind deutlich genug. Wenn eine Leidenſchaft nie in irgend einem Sinne, unvernünftig genannt werden kann, auſser wenn ſie ſich auf eine ſolche Vorausſetzung gründet, oder wenn ſie unzureichende Mittel zu ihrem Zwecke wählt, ſo iſt es unmöglich, daſs ſich Vernunft und Leidenſchaft jemals widerſprechen, oder ſich jemals um die Regierung des Willens oder der Handlungen ſtreiten können. In dem Augenblicke, wo wir die Falſchheit einer Vorausſetzung merken, oder das Unzureichende der Mittel wahrnehmen, gehorchen unſre Leidenſchaften ohne alle Widerſetzlichkeit der Vernunft. Ich kann nach einer Frucht Appetit haben, weil ich ſie für eine Delikateſſe halte, aber überzeugt mich nur, daſs ich mich irre, ſo hört ſogleich mein Verlangen auf. Ich kann gewiſſe Handlungen begehen wollen, weil ich ſie für Mittel halte ein gewünſchtes Gut zu erreichen; allein da mein Wille, dieſe Handlungen zu thun, nur mittelbar iſt, und von der Vorausſetzung herrührt, daſs ſie Urſachen der verlangten Wirkung ſind; ſo darf ich nur die Falſchheit dieſer Vorausſetzung einſehen, und augenblicklich werden ſie mir gleichgültig werden.

Für einen, der die Dinge nicht mit einem ſcharfen philoſophiſchen Auge prüft, iſt es ſehr natürlich, wenn er ſich einbildet, daſs ſolche Handlungen

kungen der Seele gänzlich dieſelben ſind, welche keine verſchiedene Empfindung hervorbringen, und von dem Gefühle und der Wahrnehmung nicht unmittelbar unterſchieden werden können. So beweiſt ſich z. B. die Vernunft wirkſam, ohne merkliche Gemüthsbewegung hervorzubringen; und gewährt, auſser bei den höheren Unterſuchungen der Philoſophie oder bei den unnützen Subtilitäten der Schulen kaum einiges Vergnügen oder Miſsvergnügen. Daher kömmt es, daſs jede Handlung des Gemüths, welche die Seele gleichmüthig und ruhig während ihrer Wirkung läſst, von allen denen mit der Vernunft verwechſelt wird, welche nach dem erſten Anblick und Schein über die Dinge urtheilen. Nun iſt es gewiſs, daſs es gewiſſe ruhige, ſtille Verlangen und Beſtrebungen giebt, welche, ob ſie gleich reale Leidenſchaften ſind, doch nur wenig Unruhe im Gemüthe erzeugen, und mehr durch ihre Wirkungen als durch das unmittelbare Gefühl oder die Empfindung erkannt werden. Dieſe Begierden ſind von zweierlei Art; entweder gewiſſe Inſtinkte, die urſprünglich unſrer Natur eingepflanzt ſind, wie das Wohlwollen und die Begierde das angethane Unrecht zu rächen, die Liebe zum Leben, und die Zärtlichkeit gegen die Kinder, oder die allgemeine Neigung zum Guten und die Verabſcheuung des Böſen, blos als ſolches betrachtet. Wenn dieſe Leidenſchaften ruhig ſind und keine Unordnung in der Seele verurſachen, ſo werden ſie auſserordentlich leicht für Beſtimmungen der Vernunft gehalten, und

man

man glaubt, daſs ſie von eben der Fähigkeit herkommen, welche über das Wahre und Falſche urtheilt. Man ſetzt voraus, daſs ihre Natur und Urſprung einerlei ſind, weil ihre Empfindungen nicht offenbar verſchieden ſind.

Auſser dieſen ſtillen Leidenſchaften, welche ſehr oft den Willen beſtimmen, giebt es auch gewiſſe heftige Bewegungen von derſelben Art, welche ebenfalls einen groſsen Einfluſs auf dieſe Fähigkeit haben. Wenn mir von einem andern Unrecht zugefügt wird, ſo fühle ich oft eine heftige Leidenſchaft der Rache, welche macht, daſs ich ſeinen Schmerz und ſeine Beſtrafung unabhängig von aller Rückſicht auf mein Vergnügen oder meinen Vortheil, verlange. Wenn mir unmittelbar ein ſchweres Unglück drohet, ſo wachſen Beſorgniſſe, Furcht und Abſcheu zu einem hohen Grade in mir und bringen eine merkliche Gemüthsbewegung hervor.

Der gemeine Irrthum der Metaphyſiker liegt darinne, daſs ſie die Direktion des Willens ganz allein einem von dieſen Principien zuſchreiben und annehmen, daſs das andere gar keinen Einfluſs habe. Die Menſchen handeln oft wiſſentlich gegen ihr Intereſſe; daher beſtimmt ſie die Betrachtung des gröſstmöglichſten Guts nicht allemal. Oft handeln die Menſchen einer heftigen Leidenſchaft entgegen, wenn ſie eben ihr Intereſſe und ihre Abſichten verfolgen: Es iſt alſo die gegenwärtige Unannehmlichkeit allein, die ſie beſtimmt. Wir müſſen im Allgemeinen bemerken, daſs beide Principien auf den

Willen

Willen wirken; und daſs, wenn ſie mit einander in Widerſtreit gerathen, eins von beiden dem allgemeinen Charakter oder der gegenwärtigen Diſpoſition der Perſon gemäſs, die Oberhand behält. Was wir Stärke der Seele nennen, begreift die Obermacht der ruhigen Leidenſchaften über die heftigen in ſich; ob ſich gleich die Beobachtung ſehr leicht machen läſst, daſs kein Menſch dieſe Tugend in einem ſo hohen Grade beſitzt, daſs er nicht bei dieſer oder jener Gelegenheit den Foderungen der Leidenſchaften und Begierden Gehör geben ſollte. Aus dieſer Verſchiedenheit der Gemüthsbeſchaffenheit entſteht die groſse Schwierigkeit über die Handlungen und Entſchlüſſe der Menſchen richtig zu urtheilen, wo ein Widerſtreit von Bewegungsgründen und Leidenſchaften ſtatt findet.

Vierter Abſchnitt.

Von den Urſachen der heftigen Leidenſchaften.

Keine Materie in der Philoſophie iſt von ſo ſubtiler ſpekulativer Natur, als die über die verſchiedenen Urſachen und Wirkungen der ſtillen und heftigen Leidenſchaften. Es iſt offenbar, daſs die Leidenſchaften nicht nach dem Verhältniſſe ihrer Heftigkeit oder der Unordnung, die ſie im Gemüthe verurſachen, den Willen beſtimmen; ſondern im Gegentheil, wenn eine Leidenſchaft einmal

eine

eine beſtimmte Quelle des Handelns und die herrſchende Neigung der Seele geworden iſt, ſo bringt ſie gemeiniglich keine merkliche Bewegung mehr im Gemüthe hervor. Da öftere Gewohnheit nebſt ihrer eignen Stärke ihr ſchon alles gehorſam gemacht haben, ſo richtet und leitet ſie die Handlungen ohne jene Widerſetzlichkeit und Unruhe, welche jeden augenblicklichen Stoſs einer Leidenſchaft ſo natürlich begleitet. Wir müſſen alſo ja ſtille Leidenſchaften nicht etwa mit ſchwachen, und heftige oder brauſende mit ſtarken verwechſeln. Unerachtet dieſer Bemerkung iſt es doch gewiſs, daſs man allemal, wenn man einen Menſchen regieren und ihn in Thätigkeit bringen will, klüger und ſicherer geht, wenn man auf die heftigen, als wenn man auf die ſtillen Leidenſchaften wirkt; es iſt ſicherer ihn bei der Neigung zu faſſen, als bei dem, was man gemeiniglich Vernunft nennt. Man thut daher am beſten, wenn man das Objekt in ſolche beſondere Lagen bringt, welche fähig ſind, die Gewalt der Leidenſchaften zu vermehren. Denn man muſs wiſſen, daſs alles von der Lage des Objekts abhängt, und daſs eine Veränderung in dieſem Stücke ſogleich im Stande iſt, die ſtillen und heftigen Leidenſchaften in einander zu verwandeln. Beide Arten dieſer Leidenſchaften gehen auf das Gute und vermeiden das Böſe; und beide werden durch die Zu- oder Abnahme des Guten oder Böſen gröſser oder kleiner. Aber ihr Unterſchied beſteht darinne, daſs ein und eben daſſelbige

bige Gut, wenn es nahe iſt, eine heftige, und wenn es entfernt iſt, nur eine ſtille Leidenſchaft erregt. Da dieſe Sache recht eigentlich zu der gegenwärtigen Unterſuchung über den Willen gehört, ſo müſſen wir ſie hier bis auf den Grund unterſuchen, und wollen einige von denen Umſtänden und Lagen der Objekte in Erwägung ziehen, welche eine Leidenſchaft entweder ſtill oder heftig machen.

Es iſt eine merkwürdige Eigenſchaft in der menſchlichen Natur, daſs eine Gemüthsbewegung, welche eine Leidenſchaft begleitet, ſehr leicht ſelbſt in dieſe Leidenſchaft verwandelt wird, ob ſie gleich ihrer Natur nach urſprünglich von einander verſchieden und ſogar oft einander entgegengeſetzt ſind. Es iſt wahr, um eine vollkommne Vereinigung unter den Leidenſchaften zu bewirken, wird allemal ein doppeltes Verhältniſs der Impreſſionen und Begriffe erfodert, und ein einziges Verhältniſs iſt zu dieſem Zwecke nicht hinreichend. Aber ob dieſes gleich durch unbezweifelte Erfahrung beſtätiget iſt, ſo müſſen wir doch die dazu gehörigen eigenthümlichen Einſchränkungen nicht weglaſſen, und müſſen wohl bedenken, daſs dieſe doppelten Verhältniſſe nur erforderlich ſind, um zu bewirken, daſs die eine Leidenſchaft die andere hervorbringt. Wenn zwei Leidenſchaften ſchon, jede durch ihre beſondere Urſachen erzeugt, und beide in der Seele gegenwärtig ſind, ſo vermiſchen und vereinigen ſie ſich leicht, ob ſie gleich nur ein Verhältniſs, und oft ſogar keines gegen einander haben. Die herr-

ſchende

ſchende Leidenſchaft verſtärkt die geringere und vereinigt ſie mit ſich ſelbſt. Wenn die Lebensgeiſter einmal erweckt ſind, ſo nehmen ſie leicht eine andre Richtung an; und man kann ſich leicht denken, daſs dieſe Veränderung von der gröſsern Leidenſchaft verurſacht werden wird. Die Verknüpfung iſt in mancher Rückſicht zwiſchen zwei Leidenſchaften enger, als zwiſchen einer Leidenſchaft und dem Zuſtande der Gleichgültigkeit.

Iſt eine Perſon einmal recht ſehr verliebt, ſo dienen die kleinen Fehler und Kapricen ſeiner Gebieterin, die Jaluſien und Zänkereien, welche bei einem Umgange dieſer Art hie und da vorfallen; ſo unangenehm ſie ſind, und ſo nahe ſie an Verdruſs und Aerger grenzen mögen; dennoch nur der herrſchenden Leidenſchaft mehr Stärke zu geben. Wenn weltkluge Leute einem andern eine Begebenheit erzählen, wobei ſie die Abſicht haben, ſeine Theilnehmung zu erwecken, ſo iſt es einer ihrer gewöhnlichen Kunſtgriffe, daſs ſie erſt ſeine Neugierde reizen, und ſie ſo ſpät als möglich befriedigen; und hierdurch treiben ſie ſeine Aengſtlichkeit und Ungeduld aufs Höchſte, ehe ſie ihm die Sache gänzlich eröfnen. Sie wiſſen nemlich, daſs ihn ſeine Neugierde in die Leidenſchaft wird fallen laſſen, in welche ſie ihn gern bringen wollen, und welche den Einfluſs des Objekts auf das Gemüth verſtärkt. Wenn ein Soldat in die Schlacht geht, ſo begeiſtert ihn Muth und Vertrauen, wenn er an ſeine Freunde und Kameraden denkt; und Furcht und Schrecken über-

überfällt ihn, wenn er ſich bei dem Gedanken an den Feind aufhält. Daher erhebt jede Gemüthsbewegung, die von den erſtern herkömmt, ganz natürlich eben ſo den Muth, als dieſelbe Bewegung, wenn ſie von den letztern herrührt, die Furcht vermehrt. Dieſes geſchieht durch das Verhältniſs der Begriffe und durch die Verwandlung der ſchwächeren Gemüthsbewegung in die herrſchende. Daher iſt es erklärbar, wie bei unſrer Kriegszucht die Uniform und der Glanz unſres Anzugs, die Regelmäſsigkeit unſrer Stellungen und Bewegungen, mit alle dem Pomp und der Majeſtät des Kriegs, uns und unſern Bundesgenoſſen Muth einflöſst; da die nemlichen Dinge am Feinde uns mit Schrecken erfüllen, ob ſie gleich an ſich angenehm und ſchön ſind.

Da Leidenſchaften, wenn ſie gleich von einander unabhängig ſind, ſich leicht in einander verwandeln, wenn ſie beide zu gleicher Zeit gegenwärtig ſind; ſo folgt, daſs ein Gut oder Uebel, wenn es in einem ſolchen Verhältniſſe zu uns iſt, welches eine eigenthümliche Gemüthsbewegung verurſachen kann, auſser ſeiner unmittelbaren Leidenſchaft des Begehrens oder Verabſcheuens die letztere Leidenſchaft noch neue Kraft und Stärke erhalten muſs.

Dieſes ereignet ſich unter andern jedesmal, wenn ein Objekt entgegengeſetzte Leidenſchaften erweckt. Denn es iſt bekannt, daſs ein Widerſpruch verſchiedener Leidenſchaften gewöhnlich eine neue Bewegung in den Lebensgeiſtern erweckt und gröſsere Unordnung hervorbringt, als die Kon-

kurrenz

kurrenz zweier Leidenſchaften von gleicher Stärke. Dieſe neue Bewegung wird leicht in die herrſchende Leidenſchaft verwandelt, und erhöhet ihre Kraft bis auf einen Grad, den ſie nimmermehr würde erreicht haben, wenn ſie nicht auf eine widerſtreitende Leidenſchaft getroffen hätte. Daher ſtreben wir gemeiniglich nach dem, was verboten iſt, und finden ein Vergnügen daran, Handlungen zu begehen, blos deswegen, weil ſie geſetzwidrig ſind. Der Begriff der Pflicht kann ſelten die Oberhand erhalten, wenn er den Leidenſchaften entgegengeſetzt wird; und wenn ihm dieſe Wirkung miſslingt, ſo iſt er noch eher fähig, ſie zu vergröſsern, indem er einen Widerſtreit zwiſchen unſern Motiven und Principien hervorbringt.

Dieſe Wirkung iſt immer gleich, der Widerſtreit mag von innern Beweggründen oder von äuſſern Hinderniſſen herrühren. Die Leidenſchaft erhält gewöhnlich in beiden Fällen mehr Kraft und Stärke. Die Anſtrengung, welche die Seele gebraucht, um das Hinderniſs zu beſiegen, erweckt die Lebensgeiſter und feuert die Leidenſchaft an.

Ungewiſsheit hat eben den Einfluſs als Widerſpruch. Die Unruhe, in welche die Denkkraft dabei geräth; das ſchnelle Hin- und Herblicken von einem Punkte zum andern; die Verſchiedenheit der Leidenſchaften, die mit einander den verſchiedenen Geſichtspunkten gemäſs abwechſeln: Alle dieſe Dinge ſetzen das Gemüth in ſtarke Erſchütterung

und flieſsen zuletzt in die herrſchende Leidenſchaft über.

Nach meiner Meinung iſt kein anderer Grund, weshalb die Sicherheit die Leidenſchaften ſchwächt, als weil ſie die Ungewiſsheit hebt, die ſie verſtärken. Bleibt ſich die Seele ſelbſt überlaſſen, ſo wird ſie unmittelbar ſchlaff; um alſo ihr Feuer zu erhalten, muſs ſie beſtändig durch einen neuen Zufluſs der Leidenſchaft unterſtützt werden. Aus demſelben Grunde hat die Verzweiflung mit der Sicherheit gleichen Einfluſs, ob ſie gleich dieſer gerade entgegengeſetzt iſt.

Es iſt bekannt, daſs nichts mächtiger iſt, einen ſtarken Affekt zu erregen, als wenn man einen Theil ſeines Objekts in den Schatten bringt und es dadurch verbirgt, zwar ſo, daſs immer noch genug davon geſehen werden kann, um uns zu Gunſten des Gegenſtandes einzunehmen, aber die Einbildungskraft muſs doch immer dabei etwas zu thun behalten. Denn auſser, daſs die Dunkelheit allemal mit einer Art von Ungewiſsheit begleitet iſt, ſo erhebt auch noch die Anſtrengung der Phantaſie, das Bild zu ergänzen, die Lebensgeiſter, und giebt der Leidenſchaft einen merklichen Zuſatz an Stärke.

So wie Verzweiflung und Sicherheit, ob ſie gleich widerſprechende Leidenſchaften ſind, einerlei Wirkungen haben; ſo bemerkt man, daſs die Abweſenheit die entgegengeſetzten Wirkungen hat, und unter verſchiedenen Umſtänden bald unſre Leidenſchaften verſtärkt, bald ſchwächt. Der Her-

zog

zog von Rochefoucault hat ſehr richtig bemerkt, daſs die Abweſenheit ſchwache Leidenſchaften zerſtört, ſtarke hingegen noch ſtärker macht: ſo wie der Wind ein Licht auslöſcht und eine Feuersbrunſt anbläſt. Lange Abweſenheit ſchwächt natürlicherweiſe unſern Begriff und vermindert unſre Leidenſchaft. Aber wenn der Begriff ſo ſtark und lebhaft iſt, daſs er ſich ſelbſt erhält, ſo verſtärkt das unangenehme Gefühl, das von der Abweſenheit entſteht, die Leidenſchaft und ertheilt ihr eine neue Kraft und Gewalt.

Fünſter Abſchnitt.

Ueber die Wirkungen der Gewohnheit.

Aber nichts hat eine gröſsere Kraft unſre Leidenſchaften zu ſtärken und zu ſchwächen, Luſt in Unluſt wechſelſeitig in einander zu verwandeln, als Gewohnheit und öftere Wiederholung. Die Gewohnheit hat zwei urſprüngliche Wirkungen auf die Seele, denn ſie ertheilt erſtlich eine Leichtigkeit, eine Handlung zu begehen oder ein Objekt ſich vorzuſtellen, und zweitens ein Beſtreben oder Neigung zu demſelben; und von dieſen Wirkungen können wir alle die übrigen, ſo auſserordentlich ſie ſeyn mögen, ableiten.

Wenn die Seele ſich anſchickt eine Handlung zu begehen oder ſich ein Objekt vorzuſtellen, woran ſie gar nicht gewöhnt iſt; ſo iſt eine gewiſſe Ungelenk-

lenkſamkeit in den Fähigkeiten, die Lebensgeiſter finden in ihrer neuen Richtung noch Schwierigkeiten. Da nun dieſe Schwierigkeiten die Lebensgeiſter erwecken, ſo ſind ſie die Quelle des Verwunderns, Erſtaunens und aller Bewegungen, welche von der Neuheit entſpringen; ſie ſind an ſich betrachtet, angenehm, ſo wie alles, was die Seele bis zu einem gewiſſen Grade belebt. Aber obgleich das Erſtaunen an ſich angenehm iſt, ſo vermehrt ſie doch, da ſie die Lebensgeiſter in Bewegung bringt, nicht nur unſre angenehmen, ſondern auch die unangenehmen Leidenſchaften nach dem vorhergehenden Princip, daſs jede Bewegung, welche vor einer Leidenſchaft vorhergehet oder dieſelbe begleitet, leicht in dieſelbe verwandelt wird. Daher afficirt uns meiſtentheils jeder neuer Gegenſtand ſtark, und erweckt entweder mehr Vergnügen oder mehr Schmerz, als er genau zu reden, ſeiner Natur nach verurſachen könnte. Wenn er oft wieder auf uns wirkt, ſo hört das Neue auf: die Leidenſchaften werden ſchwächer; das Feuer der Lebensgeiſter iſt vorüber; und wir ſehen die Objekte mit weit gröſserer Ruhe an.

Nach und nach bringt die öftere Wiederholung eine Leichtigkeit hervor, welche ein anderer ſehr mächtiger Wirkungsgrund in dem menſchlichen Gemüthe, und eine untrügliche Quelle des Vergnügens iſt, wenn die Leichtigkeit nicht über einen gewiſſen Grad geht. Und hier iſt zu merken, daſs das Vergnügen, welches aus einer gemäſsigten Leich-

tig-

tigkeit entſteht, nicht dieſelbige Fähigkeit hat, welche von der Neuheit entſteht, nemlich ſowohl die angenehmen als unangenehmen Leidenſchaften zu vermehren. Das Vergnügen der Leichtigkeit beſteht nicht ſowohl in einer Gährung der Lebensgeiſter als vielmehr in ihrer ordentlichen Bewegung; welche bisweilen ſo mächtig iſt, daſs ſie ſelbſt Schmerz in Vergnügen verwandelt, und uns mit der Zeit das, was uns anfänglich zuwider und unangenehm war, zur Quelle der Erholung macht.

Aber auch umgekehrt, ſo wie die Leichtigkeit Unluſt in Luſt verwandelt, ſo verwandelt ſie auch oft Vergnügen in Schmerz, wenn ſie zu groſs wird, und die Handlungen der Seele ſo ſchwach und ſchlaff macht, daſs ſie ſie gar nicht mehr intereſſiren und unterhalten können. Und in der That wird kaum ein anderes Ding durch die Gewohnheit unangenehm; als ſolche, die zwar an ſich einige Bewegung oder Leidenſchaft erregen können; welches aber durch eine jedesmalige Wiederholung ganz verlohren geht. Es kann jemand die Wolken, den Himmel, Bäume und Steine noch ſo oft betrachten, ohne jemals Abſcheu dagegen zu fühlen. Aber ſobald das ſchöne Geſchlecht, die Muſik, gutes Eſſen und Trinken oder ſonſt ein Ding, das ſeiner Natur nach angenehm ſeyn ſollte, gleichgültig wird, ſo erweckt es leicht die entgegengeſetzte Leidenſchaft.

Aber die Gewohnheit bewirkt nicht nur eine Leichtigkeit Handlungen zu begehen, ſondern auch eine Neigung und Streben nach derſelben, wenn ſie nicht

ſchon

ſchon an ſich ganz unangenehm iſt und niemals das Objekt der Neigung werden kann. Und dieſes iſt der Grund, weshalb die Gewohnheit nach der Bemerkung eines ſehr berühmten Philoſophen alle aktiven Fähigkeiten ſtärkt, alle paſſiven hingegen ſchwächt. Die Leichtigkeit entzieht den paſſiven Fähigkeiten ihre Stärke, weil ſie macht, daſs die Bewegung der Lebensgeiſter gar zu träge und ſchwach wird. Aber bei den aktiven ſind die Lebensgeiſter ſchon von ſelbſt hinreichend unterſtützt, das Beſtreben der Seele ertheilt ihnen neue Kraft, und lenkt ſie mehr zur Handlung hin.

Sechſter Abſchnitt.

Von dem Einfluſſe der Einbildungskraft auf die Leidenſchaften.

Die Einbildungskraft und die Leidenſchaften ſtehen mit einander in genauer Vereinigung, und nichts, was die erſtere afficirt, kann den letztern ganz gleichgültig ſeyn. Sobald unſre Begriffe vom Guten oder Böſen eine neue Lebhaftigkeit bekommen, ſo werden auch die Leidenſchaften heftiger; und halten mit der Einbildungskraft in allen ihren Veränderungen Schritt. Ob dieſes von dem obenerwähnten Grundſatze herrühre, daſs jede begleitende Gemüthsbewegung leicht in die herrſchende verwandelt werde, getraue ich mir nicht zu entſcheiden. Es iſt zu meinem

nem gegenwärtigen Vorhaben genug, wenn ich einige Beiſpiele auffinden kann, welche dieſen Einfluſs der Einbildungskraft auf die Leidenſchaften beſtätigen.

Ein Vergnügen, mit dem wir ſchon bekannt ſind, afficirt uns mehr als ein anderes, von welchem wir zwar geſtehen, daſs es höher iſt, deſſen Natur uns aber ganz unbekannt iſt. Von dem einen können wir uns eine konkrete und beſtimmte Vorſtellung machen; das andre begreifen wir blos unter dem allgemeinen Begriffe des Vergnügens; und es iſt gewiſs, je abſtrakter und allgemeiner ein Begriff iſt, deſto geringer iſt ſein Einfluſs auf die Einbildungskraft. Ein allgemeiner Begriff iſt zwar im Grunde nichts anders als ein beſonderer, in einer gewiſſen Rückſicht betrachtet; aber er iſt doch gemeiniglich dunkler; und dieſes deshalb, weil kein beſonderer Begriff, durch den wir einen allgemeinen vorſtellen, jemals genau und beſtimmt iſt, ſondern leicht mit andern beſondern oder einzelnen verwechſelt werden kann, welche eben ſo gut zur Vorſtellung deſſelben dienen können.

Es findet ſich eine merkwürdige Stelle in der Geſchichte Griechenlands, welche das, was ich geſagt habe, erläutern kann. Themiſtokles erzählt den Athenienſern, er hätte einen Entwurf gemacht, der dem gemeinen Weſen ſehr nützlich ſeyn würde, den er ihnen aber unmöglich mittheilen könnte, ohne ſeine Ausführung zu zerſtören, weil ſein Erfolg ganz und gar von der geheimniſsvol-

niſsvollen Art abhinge, mit welcher er ausgeführt würde. Die Athenienſer verlangten, ehe ſie ihm volle Gewalt ertheilen könnten, ſein Projekt nach Gutbefinden auszuführen, daſs er ſeinen Plan dem Ariſtides entdecken ſollte, zu deſſen Klugheit ſie ein vollkommnes Vertrauen hatten, und deſſen Gutachten ſie ſich blindlings zu unterwerfen entſchloſſen. Das Projekt des Themiſtokles war, heimlich alle griechiſche Flotten, die in einem benachbarten Hafen verſammelt waren, in Brand zu ſtecken, denn wenn dieſe alle auf einmal vernichtet worden wären, ſo würden die Athenienſer die Oberherrſchaft zur See ohne Nebenbuhler behauptet haben. Ariſtides kehrte zur Volksverſammlung zurück, und ſagte, daſs allerdings nichts vortheilhafter ſeyn könnte, als der Anſchlag des Themiſtokles; aber zu gleicher Zeit könnte auch nichts ungerechter ſeyn. Bei dieſen Worten verwarf das Volk einmüthig den Plan.

Ein ſehr berühmter *) Geſchichtſchreiber bewundert dieſen Zug in der alten Geſchichte, als einen der auſserordentlichſten, den man nur antreffen könnte. „Hier, ſagt er, ſind es nicht Philoſo„phen, denen es etwas leichtes iſt, in ihren Schu„len die feinſten Maximen und erhabenſten Grund„ſätze der Moralität feſtzuſetzen, wornach der Vor„theil nie über die Gerechtigkeit die Oberhand behal„ten ſoll. Es iſt ein ganzes Volk bei dieſem Anſchlage „intereſſirt, dem es den wichtigſten Einfluſs aufs ge„mei-

*) Rollin.

„meine Beſte beilegt, und welchen es deſſenunerachtet einmüthig und ohne Anſtoſs verwirft, blos „weil er gegen die Gerechtigkeit iſt.“ Was mich anbetrifft, ſo ſehe ich ſo etwas Auſserordentliches in dieſem Betragen der Athenienſer nicht. Dieſelbigen Gründe, welche es den Philoſophen ſo leicht machen, dieſe erhabenen Maximen feſtzuſetzen, dienen auch zum Theil dazu das Verdienſt eines ſolchen Betragens bei jenem Volke zu verringern. Die Philoſophen bedenken ſich nie, ob ſie dem Vortheile oder der Tugend den Vorzug geben ſollen, denn ihre Entſcheidungen ſind allgemein und es iſt weder ihre Leidenſchaft noch ihre Einbildungskraft bei den Gegenſtänden intereſſirt. Und obgleich im gegenwärtigen Falle der Vortheil die Athenienſer unmittelbar betraf, ſo wurde er doch nicht in einer konkreten Vorſtellung, ſondern nur unter dem allgemeinen Begriffe eines Vortheils überhaupt gedacht; und da muſste er einen wenig beträchtlichen Einfluſs auf die Einbildungskraft haben und eine weniger heftige Verſuchung ſeyn, als wenn ſie ſich die Sache mit allen Nebenumſtänden vorgeſtellt hätten. Denn ſonſt wäre es ſchwer zu begreifen, wie ein ganzes Volk, ungerecht und gewaltthätig, wie Menſchen gewöhnlich ſind, ſo einſtimmig der Gerechtigkeit hätte anhängen und einen anſehnlichen Vortheil hätte ausſchlagen ſollen.

Ein Vergnügen, das wir kürzlich genoſſen haben, und deſſen Andenken noch friſch und neu iſt, wirkt mit weit gröſſerer Heftigkeit auf den Willen, als

als ein anderes, wovon die Spuren ſchon ganz vergangen und meiſtentheils verwiſcht ſind. Woher rühret dieſes ſonſt, als daher, daſs das Gedächtniſs im erſten Falle der Phantaſie beiſteht, und ihren Vorſtellungen einen Zuwachs von Kraft und Stärke giebt? Das Bild des vergangenen Vergnügens, welches ſtark und lebhaft iſt, theilt dem Begriffe des künftigen Vergnügens, das mit jenem durch das Verhältniſs der Aehnlichkeit verbunden iſt, dieſe Eigenſchaften mit.

Ein Vergnügen, welches der Lebensart, worinne man ſich befindet, angemeſſen iſt, erregt unſere Wünſche und Begierden mehr, als ein anderes, das für Leute unſeres Standes ganz fremd iſt. Dieſe Erſcheinung kann aus eben dem Grunde erklärt werden.

Nichts kann in uns leichter eine Leidenſchaft erregen, als eine Beredſamkeit, wodurch die Objekte in ihren ſtärkſten und lebhafteſten Farben dargeſtellt werden. Wir können von ſelbſt recht gut wiſſen, daſs das eine Ding Werth hat, und das andere keinen; aber ſo lange nicht ein Redner die Einbildungskraft weckt und dieſen Begriffen Leben und Stärke ertheilt, werden ſie nur einen ſehr ſchwachen Einfluſs auf den Willen oder die Leidenſchaften haben.

Doch iſt Beredſamkeit nicht allemal nöthig. Die bloſse Meinung eines andern, beſonders wenn Leidenſchaft dahinter iſt, kann machen, daſs ein Begriff von einem Gut oder Uebel einen Einfluſs auf

uns

uns hat, der ihn ſonſt gar nicht würde gehabt haben. Dieſes rührt von dem Princip der Sympathie oder der Mittheilung her; und Sympathie iſt, wie ich ſchon bemerkt habe, nichts anders, als die Verwandelung eines Begriffs in eine Impreſſion durch die Kraft der Einbildung.

Lebhafte Leidenſchaften ſind gewöhnlich auch mit lebhaften Einbildungen verknüpft. In dieſer Rückſicht ſowohl, als auch in vielen andern, hängt daher die Stärke der Leidenſchaft eben ſo ſehr von der Gemüthsbeſchaffenheit des Menſchen, als von der Natur und Lage des Objekts ab.

Ich habe ſchon bemerkt, daſs der Glaube nichts als ein lebhafter Begriff iſt, der ſich auf eine gegenwärtige Impreſſion bezieht. Dieſe Lebhaftigkeit iſt ein Umſtand, der zur Erweckung aller unſrer Leidenſchaften, ſowohl der ſtillen als der heftigen erfodert wird; und eine bloſse Erdichtung der Einbildungskraft hat daher nie einen beträchtlichen Einfluſs auf eine derſelben. Sie iſt zu ſchwach, als daſs ſie ſich einige Haltung in der Seele verſchaffen könnte oder von einiger Gemüthsbewegung begleitet ſeyn ſollte.

Siebenter Abſchnitt.

Von der Nähe und Entfernung in Raum und Zeit.

Der Grund iſt leicht zu finden, weshalb ein jedes Ding, das in Zeit und Raum nahe bei uns iſt, mit einer beſondern Stärke und Lebhaftigkeit vorgeſtellt wird, und in ſeinem Einfluſſe auf die Einbildungskraft jedes andre Ding übertrifft. Unſer Ich iſt uns unmittelbar gegenwärtig, und was alſo mit dieſem Selbſt in Verbindung ſteht, muſs einen Theil von dieſer Eigenſchaft erhalten. Warum aber der Begriff eines Dinges, ſobald es ſo weit entfernt iſt, daſs es den Vortheil dieſes Verhältniſſes verliehrt, immer ſchwächer und dunkler wird, nach dem Maaſse als es ſich von uns entfernt, bedarf vielleicht noch einer beſondern Unterſuchung.

Es iſt bekannt, daſs die Einbildungskraft die Punkte des Raums und der Zeit, in welchen wir exiſtiren, nie ganz vergeſſen kann; ſondern daſs ſie von den Leidenſchaften und Sinnen ſo oft daran erinnert wird, daſs, ſoweit ſie auch ihre Aufmerkſamkeit auf fremde und entfernte Objekte richten mag, ſie dennoch jeden Augenblick genöthiget wird an das Gegenwärtige zu denken. Es iſt auch merkwürdig, daſs wir uns ſolche Objekte, die wir alle reell und wirklich betrachten, jederzeit in ihrer eigenthümlichen Ordnung und Lage vorſtellen, und niemals von dem einen zum andern, welches von ihm entfernt iſt, hin-

hinüber ſpringen, ohne alle diejenigen, welche dazwiſchen liegen, wenigſtens flüchtig zu durchlaufen. Wenn wir daher an ein Objekt denken wollen, das von uns entfernt iſt, ſo ſind wir nicht nur das erſtemal, wenn wir es uns vorſtellen, genöthiget durch alle Punkte des Raums, der zwiſchen uns und dem Dinge liegt, zu gehen, um zu ihm zu gelangen, ſondern wir müſſen auch unſern Fortſchritt jeden Augenblick erneuern; indem wir jeden Augenblick zur Betrachtung unſres Selbſt und unſrer gegenwärtigen Lage zurückgerufen werden. Man begreift leicht, daſs dieſe Unterbrechung dadurch den Begriff ſchwächt, daſs ſie die Handlung des Gemüths immer abbricht und die Vorſtellung hindert, daſs ſie nicht ſo ſtark und kontinuirlich ſeyn kann, als wenn wir an ein näheres Objekt denken. Je weniger Schritte wir zu thun haben, um zu dem Objekte zu gelangen, und je ebener der Weg iſt, deſto weniger wird dieſe Verringerung der Lebhaftigkeit gefühlt, ſondern ſie wird in Proportion der Grade der Entfernung oder Schwierigkeit mehr oder weniger bemerkt.

Hier haben wir alſo zwei Arten von Objekten zu betrachten, die nahen und die entfernten; wovon die erſtern, vermöge ihres Verhältniſſes zu uns, an Stärke und Lebhaftigkeit einer Impreſſion nahe kommen; die letztern aber wegen der Unterbrechung in der Art ſie vorzuſtellen, in einem ſchwächern und unvollkommneren Lichte erſcheinen. Dieſes iſt ihre Wirkung auf die Einbildungskraft.

Wenn mein Raiſonnement richtig iſt, ſo müſſen ſie eine proportionirliche Wirkung auf den Willen und die Leidenſchaften haben. Nahe Gegenſtände müſſen einen ſtärkern Einfluſs haben, als weite und entfernte. Dieſemnach finden wir im gemeinen Leben, daſs Menſchen vorzüglich an ſolchen Gegenſtänden ein Intereſſe nehmen, welche der Zeit und dem Raume nach nicht allzuweit von ihnen entfernt ſind, ſie genieſsen gern das Gegenwärtige und überlaſſen das, was zu weit von ihnen liegt, der Sorge des Zufalls und des Glücks. Sprecht mit einem Manne von ſeinem Zuſtande, in welchem er nach dreyſsig Iahren ſeyn wird, und ihr werdet ſeine Aufmerkſamkeit wenig dabei beſchäftiget finden. Aber redet mit ihm von dem, was morgen geſchehen wird, und euer Geſpräch wird ihm ſehr intereſſant ſeyn. Wenn in unſerm Hauſe ein Spiegel zerbricht, ſo afficirt uns dieſes mehr, als wenn ein Haus auswärts und einige hundert Meilen von uns abbrennt.

Aber ferner; wenn gleich Entfernung in Raum und Zeit eine groſse Wirkung auf die Einbildungskraft und vermittelſt derſelben auch auf den Willen und die Leidenſchaften hat; ſo iſt doch die Folge einer Entfernung im Raum weit geringer als eine Entfernung in der Zeit. Zwanzig Jahre ſind doch gewiſs nur eine ſehr geringe Zeitentfernung in Vergleichung deſſen, wovon uns die Geſchichte und einige ſelbſt ihr Gedächtniſs unterrichtet, und dennoch zweiſle ich, ob tauſend Meilen, ja ſogar die gröſste Entfernung, die auf unſerm Planeten möglich

lich iſt, ſo ſehr unſre Begriffe verdunkeln und unſre Leidenſchaften ſchwächen kann. Ein Weſtindiſcher Kaufmann wird euch ſagen, daſs es ihm gar nicht gleichgültig iſt, was in Jamaika vorgeht, obgleich der Blick weniger Menſchen ſich ſo weit in die Zukunft erſtreckt, daſs ſie ſehr entfernte Zufälle fürchten ſollten.

Die Urſache dieſer Erſcheinung muſs zuverläſſig in den verſchiedenen Eigenſchaften des Raums und der Zeit liegen. Ohne die Metaphyſik einzumiſchen, bemerkt ein jeder leicht, daſs der Raum oder die Ausdehnung in einer Zahl von koexiſtirenden Theilen beſteht, die in eine gewiſſe Ordnung geſtellt ſind, und die dem Geſichte und dem Gefühl auf einmal vorgeſtellt werden können. Zeit oder Succeſſion hingegen, wenn ſie gleich auch aus Theilen beſtehen, ſtellen uns niemals mehr als einen Theil auf einmal vor; und es iſt gar nicht möglich, daſs nur zwei derſelben jemals zugleich ſeyn ſollten. Dieſe Eigenſchaften der Dinge haben nun eine der Sache angemeſſene Wirkung auf die Einbildungskraft. Die Theile der Ausdehnung ſind einer Vereinigung in den Sinnen fähig, und werden daher auch in der Phantaſie vereiniget; und da die Erſcheinung des einen Theils den andern nicht ausſchlieſst; ſo iſt der Uebergang oder der Lauf der Gedanken durch die angrenzenden Theile hierdurch weit ebener und leichter gemacht worden. Auf der andern Seite trennt die Unmöglichkeit des Zugleichſeyns der Zeittheile, dieſelben auch nothwendig in

der

der Einbildung, und erſchwert es dieſem Vermögen ſehr, eine lange Succeſſion oder Reihe von Begebenheiten zu verfolgen. Jeder Theil muſs einzeln und allein erſcheinen, und kann der Regel nach nicht eher in die Phantaſie gelangen, als bis er den Theil herausgejagt hat, welcher unmittelbar vor ihm hergegangen iſt. Hierdurch verurſacht eine Entfernung in der Zeit eine weit gröſſere Unterbrechung in dem Denken, als eine gleiche Entfernung im Raume, und ſchwächt folglich den Begriff und hiermit auch die Leidenſchaften weit mehr, weil dieſe nach meinem Syſteme gröſstentheils von der Einbildungskraft abhängen.

Noch giebt es ein anderes Phänomen, das mit dem vorigen von gleicher Natur iſt, nemlich, daſs dieſelbige Entfernung, wenn ſie auf die Zukunft geht, weit ſtärker wirkt, als wenn ſie ſich aufs Vergangene erſtreckt. Dieſer Unterſchied läſst ſich in Anſehung des Willens leicht erklären. Denn da keine unſrer Handlungen das Vergangene ändern kann, ſo darf es uns nicht wundern, daſs es niemals den Willen beſtimmt. Aber in Rückſicht auf die Leidenſchaften, iſt das Problem noch ganz und iſt wohl einer Unterſuchung werth.

Auſser der Neigung zum allmäligen Fortgange durch die Punkte des Raumes und der Zeit, haben wir noch eine andere Eigenthümlichkeit in unſrer Art zu denken, welche zur Hervorbringung dieſer Erſcheinung das ihrige beiträgt. Wenn wir unſre

Be-

Begriffe ordnen, ſo folgen wir immer der Succeſſion der Zeit und gehen von der Betrachtung des einen Objekts weit leichter zu demjenigen, welches unmittelbar darauf folgt, als zu dem, welches vor ihm vorherging. Wir können dieſes unter mehrern Beiſpielen auch aus der Ordnung lernen, die allenthalben bei hiſtoriſchen Erzählungen beobachtet wird. Nichts als die allerdringendſte Nothwendigkeit kann einen Geſchichtſchreiber vermögen die Zeitordnung zu unterbrechen, und in ſeiner Erzählung eine Begebenheit eher zu erwähnen, welche in der Wirklichkeit ſpäter, als eine andere war.

Dieſes wird leicht auf die gegenwärtige Frage anzuwenden ſeyn, wenn man daran denkt, was ich vorher bemerkt habe, daſs der gegenwärtige Zuſtand der Perſon allemal auch zunächſt in der Einbildungskraft iſt, und daſs wir nur von da aus zur Vorſtellung eines entfernten Objekts gelangen können. Wenn das Objekt ein vergangenes Ding iſt, ſo iſt das Fortſchreiten der Gedanken von dem Gegenwärtigen zu ihm widernatürlich, weil es von einem Zeitpunkte zu demjenigen geht, welcher vor ihm war, und von dieſem zu noch einem vorhergehenden, alſo gerade in einer dem natürlichen Laufe der Succeſſion entgegengeſetzten Ordnung. Wenn wir hingegen unſre Gedanken auf ein zukünftiges Objekt lenken, ſo geht unſre Phantaſie dem Strome der Zeit nach, und gelangt zu dem Objekte nach einer Ordnung, welche am natürlichſten zu ſeyn ſcheint, indem ſie allemal von einem Punkte

der Zeit zu demjenigen, der unmittelbar nach ihm iſt, übergeht. Dieſer leichte Fortſchritt der Begriffe begünſtiget die Einbildungskraft und macht, daſs ſie ihr Objekt in einem weit ſtärkeren und helleren Lichte ſieht, als wenn wir in unſerm Fortſchreiten alle Augenblicke Widerſtand finden, und Schwierigkeiten zu überwinden gezwungen werden, die von der natürlichen Anlage der Phantaſie herrühren. Ein geringer Grad der Entfernung in die Vergangenheit zurück, hat alſo eine weit gröſsere Wirkung, als ein weit gröſserer in die Zukunft hinaus, weil jener die Vorſtellung unterbricht und ſchwächt. Aus dieſer Wirkung deſſelben auf die Einbildungskraft rührt alſo ſein Einfluſs auf den Willen und die Leidenſchaften her.

Noch findet ſich eine andere Urſache, welche zu eben dieſer Wirkung etwas beiträgt, und zugleich von der nemlichen Eigenſchaft der Phantaſie herrührt, durch welche wir beſtimmt werden, die Succeſſion der Zeit durch eine ähnliche Succeſſion der Begriffe zu bezeichnen. Wenn wir uns von dem gegenwärtigen Augenblicke zwei Zeitpunkte in gleich weiter Entfernung, den einen als vergangen, den andern als künftig denken, ſo iſt klar, daſs, in abſtracto betrachtet, ihr Verhältniſs zu dem gegenwärtigen Zeitmomente ganz gleich iſt. Denn ſo wie das Zukünftige dereinſt gegenwärtig ſeyn wird, ſo iſt das Vergangene einmal gegenwärtig geweſen. Wenn wir daher dieſe Eigenſchaft der Imagination wegſchaffen könnten, ſo würde eine glei-

gleiche Entfernung in Abſicht auf das Vergangene und Zukünftige auch einen gleichen Einfluſs haben. Und dieſes iſt nicht nur alsdann wahr, wenn die Phantaſie fixirt bleibt, und von dem gegenwärtigen Augenblicke Vergangenheit und Zukunft überſchauet, ſondern auch, wenn ſie ihre Lage ändert, und uns in verſchiedene Zeiträume verſetzt. Denn ſo wie wir auf der einen Seite finden, wenn wir uns ſelbſt als in einem Zeitpunkte exiſtirend denken, der zwiſchen dem gegenwärtigen Augenblicke und dem künftigen Objekte liegt, daſs das künftige Ding ſich uns nähert, und das Vergangene ſich zurückzieht und immer weiter entfernt; ſo ſehen wir auf der andern Seite, wenn wir uns in Gedanken in einen Zeitpunkt verſetzen, der zwiſchen dem gegenwärtigen und vergangenen liegt, daſs das Vergangene ſich uns nähert und das Zukünftige ſich immer mehr entfernt. Aber nach der obenerwähnten Eigenſchaft der Phantaſie thun wir beſſer, wenn wir unſre Gedanken auf den Zeitpunkt heften, der zwiſchen dem gegenwärtigen und künftigen liegt, als auf einen, der ſich zwiſchen dem gegenwärtigen und vergangenen befindet. Hier bringen wir unſre Wirklichkeit eher weiter, als daſs wir ſie zurückhalten ſollten; und indem wir dem folgen, was die natürliche Succeſſion der Zeit zu ſeyn ſcheint, ſchreiten wir von dem Vergangenen zum Gegenwärtigen, und von dem Gegenwärtigen zum Künftigen. Hierdurch ſtellen wir uns die Zukunft ſo vor, als käme ſie in jedem Augenblicke näher zu uns, und die Vergangenheit als ent-

ferne ſie ſich immer weiter und weiter. Eine in die Vergangenheit und Zukunft gleiche Entfernung, hat alſo nicht ein und ebendieſelbe Einwirkung auf die Imagination; und dieſes deshalb, weil wir die eine als kontinuirlich vermehrend und die andre als kontinuirlich vermindernd betrachten. Die Phantaſie ſtellt ſich den Lauf der Dinge ſchon zum Voraus vor, und erblickt das Ding eben ſowohl in demjenigen Zuſtande, in welchen es gehet, als in demjenigen, in welchem es gegenwärtig iſt.

Achter Abſchnitt.

Fortſetzung.

Wir haben nunmehr drei Erſcheinungen erklärt, welche höchſt merkwürdig zu ſeyn ſcheinen. Weshalb die Entfernung die Vorſtellung und Leidenſchaft ſchwächt; warum die Entfernung in der Zeit eine gröſsere Wirkung hat, als die im Raume; und warum die Entfernung von der vergangenen Zeit noch ſtärker wirkt als die Entfernung von der künftigen. Jetzt müſſen wir noch drei Erſcheinungen erwegen, die gewiſſermaſsen das Widerſpiel von dieſen zu ſeyn ſcheinen: Warum nemlich eine groſse Entfernung unſre Achtung und Verwunderung über ein Ding vermehrt; warum eine ſolche Entfernung in der Zeit dieſe Affekten noch weit mehr vergröſsert als eine Entfernung im Raume; und eine Entfernung von der vergangenen Zeit mehr als die von der zukünftigen. Das Intereſſante in dieſen Fragen wird mich,

mich, wie ich hoffe, entſchuldigen, wenn ich einige Zeit dabei verweile.

Um bei der erſten Erſcheinung anzufangen, wie nemlich eine groſse Fntfernung unſre Achtung und Bewunderung gegen ein Objekt vermehrt; ſo iſt bekannt, daſs das bloſse Betrachten und Beſchauen einer Gröſse, ſie ſey nun in einer Zeitfolge oder in der Ausdehnung, die Seele erweitert, und ihr eine ſehr fühlbare Luſt und Vergnügen verurſacht. Eine weite Ebene, der Ocean, die Ewigkeit, eine Folge verſchiedener Zeitalter, alles dieſes ſind unterhaltende Gegenſtände, und übertreffen alles übrige, das zwar ſchön iſt, deſſen Schönheit aber nicht von einer ihm angemeſſenen Gröſse begleitet wird. Wenn nun der Einbildungskraft ein ſehr entfernter Gegenſtand vorgehalten wird, ſo ſtellen wir uns natürlicherweiſe die dazwiſchen liegende Entfernung vor, und da wir vermittelſt derſelben etwas Groſses und Prächtiges denken, ſo fühlen wir dabei das gewöhnliche Vergnügen. Da aber die Einbildungskraft von einem Begriffe zum andern, der mit ihm im Verhältniſſe ſteht, übergeht, und alle Leidenſchaften, die dem erſten angehören, auch auf das zweite überträgt, ſo verbreitet ſich das Erſtaunen, welches auf die Entfernung geht, ſehr natürlich auch über das entfernte Objekt aus. Daher finden wir, daſs es ſogar nicht einmal nöthig iſt, daſs ein Objekt wirklich von uns entfernt ſeyn muſs, um Bewunderung zu erregen, es iſt ſchon genug, wenn es durch eine natürliche Aſſociation der Begriffe unſern Begriff zu einer be-

beträchtlichen Entfernung leitet. Ein Mann, der ſehr weit gereiſet iſt, paſſirt, auch wenn er in einem Zimmer mit uns iſt, für eine auſserordentliche Perſon; ſo wie eine griechiſche Münze auch in unſerm Kabinet allenthalben für eine Seltenheit von Werth gehalten wird. Hier führt das Objekt unſere Betrachtung durch eine ſehr natürliche Aſſociation zu der Entfernung; und die Bewunderung, welche aus der Betrachtung dieſer Entfernung entſteht, kehrt durch einen andern eben ſo natürlichen Weg zu dem Objekte zurück.

Aber obgleich jede groſse Entfernung eine Bewunderung des entfernten Gegenſtandes erzeugt, ſo wirkt doch eine Entfernung in der Zeit weit ſtärker, als eine Entfernung im Raume. Alle Büſten und Inſchriften werden weit höher geſchätzt, als Japaniſche Tiſche; und der Griechen und Römer nicht zu gedenken, iſt es doch gewiſs, daſs wir die alten Chaldäer und Egyptier mit weit gröſserer Verehrung betrachten, als die neuen Chineſer und Perſer, und daſs wir uns weit mehr unnütze Mühe geben die Geſchichte und Chronologie der erſtern aufzuklären, als es uns koſten würde, eine Reiſe zu machen, und ſich mit voller Gewiſsheit von dem Charakter, der Gelehrſamkeit und der Regierungsform der letztern zu unterrichten. Ich werde eine Abſchweifung machen müſſen, um dieſes Phänomen zu erklären.

Es iſt eine ſehr bemerkungswerthe Eigenſchaft in der menſchlichen Natur, daſs ein Widerſtand, der

der uns nicht ganz und gar muthlos macht und niederſchlägt, gerade die entgegengeſetzte Wirkung hat, und uns mehr als gewöhnliche Gröſse und Muth einflöſst. Wir ſammeln unſre Kräfte, den Widerſtand zu überwinden, und dadurch ſtärken wir die Seele, und geben ihr eine Erhöhung, die ſie ſonſt niemals würde erreicht haben. Wenn ſich alles nach unſerm Willen ſchmiegt, ſo wird unſre Stärke unnütz, ſie ſchläft ein, und wir werden ſie gar nicht gewahr; Widerſtand aber erweckt ſie und fodert ſie zur Thätigkeit auf.

Dieſes iſt auch umgekehrt wahr. Der Widerſtand erweitert nicht nur die Seele, ſondern, wenn die Seele voll Muth und hoher Geſinnung iſt, ſo ſucht ſie auch Widerſtand auf

Spumantemque dari pecora inter inertia votis
Optat aprum, aut fulvum deſcendere monte leonem.

Alles, was die Leidenſchaften unterhält und befriediget, iſt uns angenehm; ſo wie hingegen alles, was ſie ſchwächt und ihnen Abbruch thut, unangenehm iſt. Da nun Widerſtand die erſte und Nachgiebigkeit die zweite Wirkung hat, ſo iſt es kein Wunder, daſs die Seele in gewiſſen Fällen das erſte begehrt und das letztere verabſcheuet.

Dieſe Principien haben eben ſowohl auf die Einbildungskraft als auf die Leidenſchaften Einfluſs. Um hiervon überzeugt zu werden, dürfen wir nur die Wirkung der Höhen und Tiefen auf dieſes Vermögen betrachten. Eine groſse Erhöhung eines

eines Platzes theilt der Einbildungskraft eine Art von Stolz oder Erhabenheit mit, und giebt ihr eine eingebildete Superiorität über alles, was unten liegt, und umgekehrt, eine erhabene und ſtarke Einbildungskraft führt leicht die Begriffe von Steigen und Erhöhung herbei. Daher kommt es, daſs wir gewiſſermaſsen faſt immer den Begriff von dem, was gut iſt, mit dem Hohen, und von dem, was böſe iſt, mit dem Niedrigen aſſociiren. Der Himmel iſt der gemeinen Meinung nach oben, und die Hölle unten. Einen edeln Geiſt nennt man einen hohen und erhabenen. Atque udam ſpernit humum fugiente penna. Eine gemeine und triviale Vorſtellung hingegen nennt man niedrig und gering. Könige und Fürſten werden auf dem Gipfel des menſchlichen Glücks gedacht; ſo wie man ſagt, daſs Bauern und Tagelöhner die niedrigſten Stände ausmachen. Die Arten zu denken und zu reden ſind in ihren Folgen nicht ſo unwichtig, als ſie es bei dem erſten Anblicke zu ſeyn ſcheinen.

Es leuchtet dem gemeinen Verſtande eben ſo deutlich ein als dem Philoſophen, daſs kein natürlicher oder weſentlicher Unterſchied zwiſchen hoch und niedrig iſt, und daſs dieſe Unterſcheidung blos von der Schwerkraft der Materie herrührt, welche eine Bewegung des einen Theils zu dem andern hervorbringt. Dieſelbige Richtung, welche in dieſem Theile der Erdkugel ein Aufſteigen gen nnt wird, heiſst bei unſern Antipoden ein Herabſteigen; welches von nichts, als von dem entge-

entgegenſetzten Beſtreben der Körper herrühren kann. Nun iſt gewiſs, daſs das Streben der Körper, welches kontinuirlich auf unſre Sinne wirkt, vermöge der Gewohnheit ein gleiches Streben in der Phantaſie hervorbringen muſs, und daſs, wenn wir ein Ding auf einer Anhöhe betrachten, der Begriff ſeiner Schwere in uns eine Neigung erzeugen muſs, das Ding von der Stelle, in welcher es ſich befindet, in diejenige, welche ſich unmittelbar unter ihm befindet, und ſofort zu verſetzen, bis wir herunter auf den Grund kommen, der den Körper eben ſo wie unſre Imagination aufhält. Aus einem ähnlichen Grunde fühlen wir eine Schwierigkeit, uns auf einen Berg zu erheben, und gehen nicht ohne eine Art von Kampf von dem Fuſse deſſelben zu dem, was oben darauf liegt; gleichſam als ob unſre Begriffe von ihren Objekten eine Art von Schwierigkeit empfingen. Finden wir als einen Beweis dieſer Behauptung nicht, daſs die Leichtigkeit, welche in der Muſik und Dichtkunſt ſo ſehr ſtudiert wird, der Fall oder die Cadence der Harmonie oder des Perioden heiſst; theilt uns hier nicht der Begriff der Leichtigkeit den des Herabſteigens eben ſo mit, als das Herabſteigen ſelbſt gewiſſermaſsen eine Leichtigkeit hervorbringt?

Da alſo die Einbildungskraft, wenn ſie vom Niedrigen zum Hohen läuft, einen Widerſtand in ihren innern Eigenſchaften und Principien findet, und da die Seele, ſobald ſie von Freude und Muth

begei-

begeiſtert wird, Widerſtand ſucht, und ſich ſelbſt mit Lebhaftigkeit zum Denken oder Handeln anſchickt, ſobald ihr Muth auf eine Materie ſtöſst, die ihm Unterhaltung und Uebung verſchaffen kann; ſo folgt, daſs jedes Ding, welches der Seele Stärke und Leben giebt, es ſey nun dadurch, daſs es die Leidenſchaften oder die Einbildungskraft afficirt, der Regel nach der Phantaſie dieſe Neigung zum Aufſteigen beibringt und ſie beſtimmt, gegen den natürlichen Strom ſeiner Gedanken und Vorſtellungen zu laufen. Dieſer aufwärtsſtrebende Fortgang der Imagination iſt der eben gegenwärtigen Gemüthsverfaſſung gemäſs; und anſtatt daſs die Schwierigkeit ihren Muth und ihre Lebhaftigkeit unterdrücken ſollte, hat ſie gerade die entgegengeſetzte Wirkung, indem ſie ſie noch mehr erhält und verſtärkt. Tugend, Genie, Macht und Reichthümer ſind daher mit Höhe und Erhabenheit aſſociirt; ſo wie Armuth, Sklaverei und Thorheit mit der Niedrigkeit und dem Herabſinken verbunden ſind. Wäre der Fall mit uns ſo, wie ihn Milton bei den Engeln vorſtellt, denen das Fallen zuwider iſt, und die nicht ſinken können ohne groſse Mühe und Arbeit, ſo würde dieſe Ordnung der Dinge ganz umgekehrt ſeyn; da hieraus erhellet, daſs die wahre Natur des Steigens und Sinkens von der Schwierigkeit und der Leichtigkeit hergenommen iſt, und folglich auch jede ihrer Wirkungen dieſen Urſprung hat.

Alles

Alles dieſes läſst ſich leicht auf die gegenwärtige Unterſuchung anwenden, weshalb eine beträchtliche Entfernung in der Zeit eine gröſsere Verehrung gegen die entfernten Gegenſtände hervorbringt, als eine gleiche Entfernung im Raume. Die Einbildungskraft findet gröſsere Schwierigkeiten, wenn ſie von einem Theile der Zeit zum andern gehen muſs, als in dem Uebergange der Theile des Raums; und dieſes deshalb, weil Raum oder Ausdehnung unſern Sinnen als vereiniget erſcheint, dahingegen die Zeit oder die Succeſſion immer nur abgebrochen oder theilweiſe vorgeſtellt wird. Dieſe Schwierigkeit hindert und ſchwächt die Phantaſie, wenn ſie nur eine kleine Entfernung betrifft, hat aber bei einer groſsen Entfernung eine entgegengeſetzte Wirkung. Die Seele, welche durch die Gröſse ihres Objekts gehoben wird, wird es noch vielmehr dadurch, wenn die Vorſtellung deſſelben recht ſchwer iſt; denn da ſie jeden Augenblick im Uebergange von einem Theile der Zeit zum andern ihre Kräfte von neuen anſtrengen muſs, ſo fühlt ſie einen lebhaften und höhern Schwung, als wenn ſie die Theile des Raums durchgeht, wo die Begriffe ruhig und leicht hindurchſchlüpfen. In dieſem Schwunge erzeugt die Imagination, welche, wie gewöhnlich, von der Betrachtung der Entfernung zu der Anſchauung des entfernten Objekts übergeht, eine proportionirliche Empfindung der Ehrfurcht gegen daſſelbe; und dieſes iſt der Grund, weswegen alle Reliquien des Alterthums in unſern Augen ſo viel

Werth

Werth haben, und weit ſchätzbarer zu ſeyn ſcheinen, als alles, was ſelbſt von den entfernteſten Theilen der Welt zu uns gebracht wird.

Die dritte Erſcheinung, welche ich angeführt habe, wird dieſes vollends beſtätigen. Nicht jede Entfernung in der Zeit bringt Achtung und Ehrfurcht hervor. Wir pflegen uns nicht einzubilden, daſs unſre Nachkommenſchaft uns übertreffen oder unſern Vorfahren gleich kommen wird. Dieſes Phänomen iſt um ſo merkwürdiger, weil eine Entfernung von der Zukunft unſre Begriffe nicht ſo ſehr ſchwächt, als eine gleiche Entfernung von dem Vergangenen. Obgleich eine Entfernung in Abſicht auf das Vergangene, wenn ſie ſehr groſs iſt, unſre Leidenſchaften weit mehr verſtärkt, als eine gleiche Entfernung in Anſehung der Zukunft, ſo hat doch eine kleine Entfernung eine gröſsere Kraft ſie zu ſchwächen.

Nach unſrer gewöhnlichen Art zu denken, ſtehen wir gewiſſermaſsen in der Mitte zwiſchen dem Vergangenen und dem Zukünftigen; und da die erſtere ſich vorzuſtellen, unſrer Einbildungskraft ſchwer, dem Laufe der letztern aber zu folgen, ihr leicht fällt; ſo führt das Schwere den Begriff des Hinanfſteigens, das Leichte aber den entgegengeſetzten Begriff herbei. Daher bilden wir uns ein, als ob ſich unſre Vorfahren gewiſſermaſsen über uns, und unſre Nachkommen unter uns befänden. Unſre Phantaſie kann nicht ohne Anſtrengung zu dem einen, aber mit vieler Leichtigkeit zu dem andern gelan-

langen. Dieſe Anſtrengung ſchwächt die Vorſtellung, wenn die Entfernung klein iſt; ſie ſtärkt und erhebt aber die Einbildungskraft, wenn ſie mit einem gehörigen Objekte verbunden iſt. So wie auf der andern Seite die Leichtigkeit der Phantaſie bei einer kleinen Entfernung zu Hülfe kommt, ihr aber die Kraft wieder entzieht, wenn ſie eine beträchtliche Entfernung überſchauet.

Ehe wir dieſe Lehre von dem Willen verlaſſen, wird es nicht unnütz ſeyn, in wenig Worten alles, was wir darüber geſagt haben, noch einmal zuſammenzufaſſen, um das Ganze deſto deutlicher vor die Augen des Leſers zu bringen. Wir verſtehen unter Leidenſchaft gewöhnlich eine heftige und fühlbare Gemüthsbewegung, welche durch die Vorſtellung von etwas Guten oder Böſen erweckt wird, oder ein Ding, das vermöge der urſprünglichen Beſchaffenheiten unſres Gemüths geſchickt iſt, Neigung zu erregen. Durch die Vernunft verſtehen wir Affekten von gleicher Natur, wie die erſten; jedoch ſolche, die ruhiger und ſtiller wirken, und keine Unordnung im Gemüthe verurſachen; dieſe Ruhe macht, daſs wir uns in Anſehung derſelben irren, und ſie für bloſse Schlüſſe unſrer intellektuellen Fähigkeiten halten. Beides aber, ſowohl die Urſachen als die Wirkungen dieſer heftigen und ſtillen Leidenſchaften ſind ſehr verſchieden, und hängen gröſstentheils von der beſondern Gemüthsart und Beſchaffenheit jedes einzelnen Menſchen ab. Ueberhaupt genommen haben die heftigen Leidenſchaf-

ſchaften einen mächtigern Einfluſs auf den Willen; ob man gleich öfters findet, daſs die ſtillen Leidenſchaften, wenn ſie durch Reflexion geſtärkt und durch Entſchloſſenheit unterſtützt werden, im Stande ſind jene in ihren wüthendſten Bewegungen zu lenken und aufzuhalten. Was dieſe ganze Materie ſehr ungewiſs macht, iſt, daſs eine ſtille Leidenſchaft ſehr leicht in eine heftige verwandelt werden kann, entweder durch die Veränderung der Gemüthsbeſchaffenheit, oder der Umſtände und Lage des Objekts, wie dadurch, daſs ſie von einer begleitenden Leidenſchaft Stärke leihet; oder durch Gewohnheit, oder Erweckung der Einbildungskraft. Kurz dieſer Kampf der Leidenſchaften und der Vernunft bewirkt in dem menſchlichen Leben ſo viele Veränderungen, und macht, daſs die Menſchen nicht nur unter ſich von einander verſchieden, ſondern auch ſich ſelbſt zu verſchiedenen Zeiten ſo ungleich ſind. Die Philoſophie kann nur ſehr wenige von den gröſsern und auffallendern Ereigniſſen dieſes Krieges erklären; aber alle kleinen und weniger merkliche Revolutionen muſs ſie unerklärt laſſen, denn dieſe hängen von zu feinen und unfühlbaren Urſachen ab, als daſs man ſie ſollte wahrnehmen können.

Neun-

Neunter Abſchnitt.

Von den direkten Leidenſchaften.

Es iſt leicht zu bemerken, daſs ſowohl die direkten als indirekten Leidenſchaften auf Luſt und Unluſt gegründet ſind, und daſs zur Hervorbringung irgend einer Art von Leidenſchaft nur die Vorſtellung eines Gutes oder Uebels erforderlich iſt. Iſt Luſt und Unluſt weggeſchaft, ſo weicht auch unmittelbar Liebe und Haſs, Stolz und Demuth, Verlangen und Abſcheu und die meiſten unſerer durch Reflexion entſtandenen oder abgeleiteten Impreſſionen.

Die Impreſſionen, welche am natürlichſten und mit der wenigſten Vorbereitung von dem Guten und Böſen entſtehen, ſind die direkten Leidenſchaften des Verlangens und Abſcheues, der Traurigkeit und der Freude, Furcht und Hoffnung, nebſt dem Wollen. Die Seele ſtrebt, vermöge eines urſprünglichen Inſtinkts, ſich mit dem Guten zu vereinigen, und ſich von dem Uebel zu trennen, ob ſie gleich blos im Begriffe vorgeſtellt, und als in einer künftigen Periode der Zeit exiſtirend angeſehen werden.

Aber man ſetze, daſs eine unmittelbare Impreſſion von Luſt oder Unluſt da iſt, und zwar eine ſolche, die von einem Objekte, das mit uns oder andern verbunden iſt, entſteht; ſo hindert dieſe die Neigung oder Abneigung mit den daraus folgenden Bewegungen nicht, ſondern erweckt dadurch, daſs ſie mit gewiſſen ſchlafenden Principien in der menſchlichen

chen Seele zuſammenwirkt, die neuen Impreſſionen des Stolzes oder der Demuth, der Liebe oder des Haſſes. Dieſe Neigung, welche uns mit dem Objekte vereiniget oder von ihm trennt, fährt immer in ihrer Wirkung fort, aber in Verbindung mit den indirekten Leidenſchaften, welche von einem doppelten Verhältniſſe der Impreſſionen und Begriffe entſtehen.

Dieſe indirekten Leidenſchaften, welche allemal angenehm oder unangenehm ſind, ertheilen von ihrer Seite den direkten eine gewiſſe Stärke, und vermehren unſer Verlangen oder unſern Abſcheu des Objekts. So erweckt ein Anzug von feinen Kleidern eine angenehme Empfindung wegen ſeiner Schönheit; und dieſe angenehme Empfindung verurſacht die direkten Leidenſchaften oder die Impreſſionen des Wollens und Verlangens. Und wiederum, wenn dieſe Kleider als uns angehörig betrachtet werden, ſo erweckt das doppelte Verhältniſs die Empfindung des Stolzes, welche eine indirekte Leidenſchaft iſt; und das Vergnügen, welches dieſe Leidenſchaft begleitet, vereiniget ſich ſodann wieder mit den direkten Leidenſchaften, und ertheilt dem Verlangen oder Wollen, der Freude oder Hoffnung neue Kraft.

Wenn ein Gut gewiſs oder wahrſcheinlich iſt, ſo verurſacht es Freude. Wenn ein Uebel in einem gleichen Verhältniſſe zu uns ſteht, ſo entſteht Traurigkeit oder Sorge.

Je

Je nachdem entweder ein Gut oder ein Uebel ungewiſs iſt, ſo entſpringt **Hoffnung** oder **Furcht**, nach den verſchiedenen Graden der Ungewiſsheit auf der einen oder der andern Seite.

Verlangen entſpringt von einem Gute, das ſchlechthin als ein ſolches vorgeſtellt wird, und **Abſcheu** von einem Uebel. Der Wille äuſsert ſich, wenn entweder das Gut oder die Abweſenheit eines Uebels durch eine Handlung des Gemüths oder des Körpers erreicht werden kann.

Auſser dem Guten und Böſen oder mit andern Worten dem Angenehmen und Unangenehmen, entſtehen die direkten Leidenſchaften häufig von einem natürlichen Antriebe oder Inſtinkte, der ganz unerklärbar iſt. Von dieſer Art iſt das Verlangen nach der Beſtrafung unſrer Feinde und nach dem Wohlſeyn unſerer Freunde; Hunger, Geſchlechtsluſt, und einige wenige andre körperliche Triebe. Dieſe Leidenſchaften bringen eigentlich zu reden ein Gut und Uebel hervor und rühren nicht, wie die andern Leidenſchaften, von ihnen her.

Es ſcheint keine von den direkten Leidenſchaften unſre Aufmerkſamkeit vorzüglich zu verdienen, ausgenommen Hoffnung und Furcht, denen wir deshalb hier eine ausführliche Unterſuchung widmen wollen. Es iſt zuverläſſig, daſs die nemliche Begebenheit, welche, wenn ſie gewiſs iſt, Traurigkeit oder Freude verurſacht, allemal Furcht oder Hoffnung erweckt, wenn ſie nur wahrſcheinlich und ungewiſs iſt. Um nun zu erklären, aus welchem Grunde

dieſer Umſtand einen ſo beträchtlichen Unterſchied macht, müſſen wir uns an dasjenige erinnern, was ich ſchon im vorigen Buche über die Natur der Wahrſcheinlichkeit bemerkt habe.

Die Wahrſcheinlichkeit entſteht nemlich, wenn mehrere einander widerſtreitende Fälle oder Urſachen da ſind, wodurch die Seele nicht genöthiget wird, ſich auf eine von beiden Seiten mit Gewiſsheit zu ſchlagen, ſondern vermöge deren ſie unaufhörlich von der einen zur andern wankt, und in dem einen Augenblicke beſtimmt wird, ein Ding als wirklich und in dem andern als nicht wirklich zu betrachten. Die Einbildungskraft oder der Verſtand, nennt es wie ihr wollt, wankt zwiſchen zwei Geſichtspunkten, und ob er ſich vielleicht gleich öfters auf die eine als auf die andere Seite lenkt, ſo iſt es ihm doch wegen des Widerſpruchs der Urſachen oder der Fälle unmöglich bei der einen oder der andern zu bleiben. Das Pro und Contra behält wechſelsweiſe die Oberhand; und der Verſtand, der das Objekt mit ſeinen widerſtreitenden Gründen betrachtet, findet ſich in einem ſolchen Gedränge von Gründen und Gegengründen, daſs dadurch alle Gewiſsheit und alle Feſtigkeit einer Meinung zerſtört wird.

Man ſetze nun, daſs das Objekt, wegen deſſen Realität wir zweifelhaft ſind, entweder ein Objekt des Verlangens oder des Abſcheues iſt, ſo muſs das Gemüth offenbar, da es ſich entweder auf dieſe oder auf jene Seite wendet, eine augenblickliche Impreſſion der Freude oder der Traurigkeit fühlen. Ein

Ding, deſſen Wirklichkeit wir wünſchen, gewährt Vergnügen, wenn wir an ſolche Urſachen denken, die es hervorbringen; und aus eben dem Grunde erweckt es Traurigkeit oder Unluſt, wenn die entgegengeſetzte Betrachtung ſtatt findet; ſo daſs die Affekten, eben ſo wie der Verſtand in allen blos wahrſcheinlichen Fragen zwiſchen Gründen und Gegengründen getheilt iſt, ebenfalls zwiſchen entgegengeſetzten Bewegungen getheilt ſeyn müſſen.

Wenn wir nun das menſchliche Gemüth betrachten, ſo werden wir finden, daſs es in Anſehung der Leidenſchaften nicht ſowohl mit einem blaſenden muſikaliſchen Inſtrumente zu vergleichen iſt, das, wenn man alle Noten darauf durchläuft, ſeine Töne unmittelbar nach dem Athemzuge wieder verliehrt; ſondern es iſt vielmehr einem Saiteninſtrumente ähnlich, wo nach jedem Anſchlage noch ein Ton vermittelſt der Schwingungen noch zurückgehalten wird, der nur nach und nach und ganz unmerklich verſchwindet. Die Einbildungskraft iſt unglaublich behend und regſam; die Leidenſchaften aber ſind mehr langſam und beharrend. Wenn daher ein Objekt vorgeſtellt wird, das der einen mehrere und mannichfaltige Geſichtspunkte gewährt, und den andern Bewegungen; ſo wird doch nicht jeder Schlag, obgleich die Phantaſie ihre Betrachtungsart mit der gröſsten Schnelligkeit ändert, ein klares und ganz unterſchiedenes Zeichen der Leidenſchaft hervorbringen, ſondern die eine Leidenſchaft wird immer mit der andern vermengt und vermiſcht ſeyn. Je nachdem nun die

Wahrſcheinlichkeit mehr auf ein Gut als ein Uebel geht, ſo herrſcht auch in der Miſchung die Freude oder die Traurigkeit mehr: denn die Natur der Wahrſcheinlichkeit beſteht darinne, daſs eine gröſsere Zahl von Gründen oder Fällen auf die eine Seite fällt; oder welches eben daſſelbe iſt, daſs eine gröſsere Zahl davon von einer Leidenſchaft zurückwirkt; oder die zerſtreuten Leidenſchaften in eine geſammelt, einen gröſsern Grad dieſer Leidenſchaft geben. Das heiſst mit andern Worten, wenn Traurigkeit und Freude durch die entgegengeſetzten Vorſtellungen der Einbildungskraft mit einander gemiſcht werden, ſo bringen ſie durch ihre Vereinigung die Leidenſchaften von Hoffnung oder Furcht hervor.

Bei dieſer Gelegenheit kann man eine ſehr merkwürdige Frage aufwerfen, welche dieſen Widerſtreit der Leidenſchaften, die wir gegenwärtig abhandeln, betrifft. Wenn nemlich die Objekte der entgegengeſetzten Leidenſchaften auf einmal vorgeſtellt werden, ſo ereignet es ſich bisweilen, daſs, auſser daſs die herrſchende Leidenſchaft wächſt, (welches ſchon oben erklärt iſt und gemeiniglich bei ihrem erſten Stoſs oder Anfall entſteht) beide Leidenſchaften nach einander und bei kurzen Intervallen exiſtiren; bisweilen auch, daſs ſie ſich einander vernichten und keine von ihnen bleibt; und bisweilen, daſs ſie beide in der Seele bleiben. Man kann daher fragen, nach welcher Theorie ſich dieſe verſchiedenen Erſcheinungen erklären laſſen, und auf welches allgemeine Princip man ſie zurückführen kann.

Wenn

Wenn die entgegengeſetzten Leidenſchaften von ganz verſchiedenen Gegenſtänden entſtehen, ſo wechſeln ſie ab, indem der Mangel des Verhältniſſes zwiſchen den Begriffen die Impreſſionen von einander trennt, und ihren Widerſtreit hindert. So wenn ein Menſch wegen des Verluſts eines Proceſſes traurig, und über die Geburt eines Sohnes vergnügt iſt, läuft die Seele von dem angenehmen zum unangenehmen Gegenſtande, ſo ſchnell als eine ſolche Abwechſelung nur immer ſeyn kann, und kann kaum die eine Leidenſchaft durch die andere etwas mäſsigen und zwiſchen ihnen in einem Zuſtande der Gleichgültigkeit bleiben.

Noch leichter erfolgt jener ruhige Zuſtand, wenn die nemliche Begebenheit von vermiſchter Natur iſt, und in ihren verſchiedenen Umſtänden etwas Widriges und etwas Glückliches enthält. Denn in dieſem Falle vermiſchen ſich die Leidenſchaften mit einander vermittelſt des Verhältniſſes und laſſen das Gemüth in vollkommner Ruhe.

Aber ſetzet drittens, daſs das Objekt nicht aus einem Gute und einem Uebel zuſammengeſetzt ſey, ſondern in einem gewiſſen Grade als wahrſcheinlich oder unwahrſcheinlich betrachtet werden muſs, ſo behaupte ich, daſs in dieſem Falle die widerſprechenden Leidenſchaften beide auf einmal in der Seele gegenwärtig ſeyn und anſtatt ſich zu vernichten oder ſich einzuſchränken, durch ihre Vereinigung eine dritte Impreſſion oder Leidenſchaft hervorbringen werden. Widerſprechende Leidenſchaften können ſich

ſich nicht zerſtören, auſser wenn ihre entgegengeſetzten Bewegungen genau auf einander ſtoſsen, und ſich ſowohl in ihrer Richtung als in der Empfindung, die ſie hervorbringen, zuwider ſind. Dieſes genaue Gegeneinandertreffen hängt von den Verhältniſſen derer Begriffe ab, von welchen ſie abgeleitet ſind, und es iſt nach den Graden des Verhältniſſes mehr oder weniger vollkommen. In dem Falle der Wahrſcheinlichkeit, ſtehen die entgegengeſetzten Fälle ſo fern in einem Verhältniſſe, als ſie das Seyn oder das Nichtſeyn eines Objekts beſtimmen. Aber dieſes Verhältniſs iſt bei weiten nicht vollkommen; indem einige Fälle auf der Seite des Seyns und andre auf der Seite des Nichtſeyns liegen; welche Objekte ganz unverträglich zuſammen ſind. Es iſt unmöglich, die widerſtreitenden Objekte und die davon abhängenden Begebenheiten mit einem feſten Blicke zu überſehen; denn die Einbildungskraft muſs nothwendigerweiſe wechſelsweiſe von dem einen zu dem andern rennen. Jede Anſchauung der Einbildungskraft bringt aber ihre eigenthümliche Leidenſchaft hervor, welche wieder ſtufenweiſe abnimmt und auf deren erſten Stoſs ein merkliches Nachſchwingen oder Beben erfolgt. Die Unverträglichkeit der Anſchauungen hindert die Leidenſchaften, daſs ſie nicht, wenn ich ſo reden darf, in gerader Linie treffen, und ihr Verhältniſs iſt doch ſtark genug, um ihre ſchwächern Bewegungen zu vermiſchen. Auf dieſe Art entſtehen Hoffnung und Furcht von den verſchiedenen Miſchungen dieſer entgegengeſetzten Leidenſchaf-

ſchaften der Traurigkeit und der Freude und von ihrer unvollkommnen Vereinigung und Verbindung.

Ueberhaupt alſo, widerſprechende Leidenſchaften folgen wechſelsweiſe auf einander, wenn ſie von verſchiedenen Objekten entſtehen: ſie zernichten ſich einander, wenn ſie von verſchiedenen Theilen ein und ebendeſſelben Objekts herkommen, und ſie beſtehen beide und vermiſchen ſich zuſammen, wenn ſie von den entgegengeſetzten und unverträglichen Fällen oder Möglichkeiten herrühren, von welchen ein Objekt abhängt. Der Einfluſs der Verhältniſſe der Begriffe iſt in dieſer ganzen Sache ganz deutlich zu ſehen. Wenn die Objekte der entgegengeſetzten Leidenſchaften gänzlich von einander verſchieden ſind, ſo ſind die Leidenſchaften, wie zwei ſich entgegengeſetzte Flüſſigkeiten in verſchiednen Flaſchen, welche gar keinen Einfluſs auf einander haben. Sind die Objekte innigſt mit einander verknüpft, ſo ſind die Leidenſchaften wie alkaliſches Laugenſalz und Säuren, welche ſich einander vernichten, wenn ſie vermiſcht werden. Iſt das Verhältniſs noch unvollkommner und beſteht es in den ſich widerſprechenden Arten, ein und ebendaſſelbe Ding zu betrachten, ſo ſind die Leidenſchaften, wie Oel und Eſſig, die man mag ſie miſchen, wie man will, ſich nie vollkommen vereinigen und einſaugen.

Da die Hypotheſe in Anſehung der Furcht und Hoffnung ihre eigne Evidenz bei ſich hat, ſo können wir in unſern Beweiſen deſto kürzer ſeyn. Wenig ſtarke Beweiſe ſind beſſer als viele ſchwache.

Die

Die Leidenſchaften der Furcht und Hoffnung können entſtehen, wenn die Fälle auf beiden Seiten gleich ſind, und keine Superiorität weder auf der einen noch auf der andern Seite entdeckt werden kann. Ja in dieſer Lage ſind die Leidenſchaften gerade am ſtärkſten, da das Gemüth alsdann gar keinen Grund hat in einem Zuſtande zu bleiben, ſondern immer mit der gröſsten Ungewiſsheit hin und her geſtoſsen wird. Thut einen gröſsern Grad der Wahrſcheinlichkeit auf die Seite der Traurigkeit und ihr werdet unmittelbar ſehen, wie ſich dieſe Leidenſchaft über die Zuſammenſetzung verbreitet und ſie in Furcht verwandelt. Macht die Wahrſcheinlichkeit noch gröſser, und ihr werdet ſehen, wie dadurch die Traurigkeit immer mehr und mehr über die Furcht das Obergewicht erhält, bis ſie zuletzt unmerklich, ſo wie die Freude nach und nach verſchwunden iſt, in bloſse Traurigkeit übergeht. Habt ihr die Sache in dieſe Lage gebracht, ſo nehmt die Traurigkeit, gerade ſo wie ihr ſie erſt hinzuthatet, wieder weg, und vermindert die Wahrſcheinlichkeit auf dieſer Seite, und ihr werdet ſich die Leidenſchaft in jedem Augenblicke aufklären ſehen, bis ſie ſich unmerklich in Hoffnung verwandelt; welche wiederum auf die nemliche Art allmälig zur Freude wird, wenn ihr dieſen Theil der Zuſammenſetzung durch Vermehrung der Wahrſcheinlichkeit vergröſsert. Sind dieſes nicht eben ſo deutliche Beweiſe, daſs die Leidenſchaften der Furcht und Hoffnung aus Traurigkeit und Freude zuſammengeſetzt ſind, als der

Be-

Beweis in der Optik, wodurch man darthut, daſs ein farbichter Sonnenſtral, wenn er durch ein Prisma fällt, eine Zuſammenſetzung von zwei andern iſt, wenn ihr daſelbſt findet, daſs, je nachdem ihr nur den einen oder den andern vermehrt oder vermindert, nach dieſer Proportion ſich auch mehr oder weniger in der Zuſammenſetzung findet? Ich bin ganz gewiſs überzeugt, daſs es weder in der Phyſik nach Pſychologie ſtrengere Beweiſe giebt.

Die Wahrſcheinlichkeit iſt von doppelter Art, wenn entweder das Objekt an ſich ſelbſt ſeiner Wirklichkeit nach ungewiſs iſt, und noch vom Zufalle abhängt; oder wenn das Objekt, ob es gleich ſchon an ſich gewiſs iſt, doch in unſerm Verſtande ungewiſs iſt, der für jede Seite der Frage eine gewiſſe Anzahl Gründe hat. Beide Arten von Wahrſcheinlichkeit verurſachen Furcht und Hoffnung; welche nur von derjenigen Eigenſchaft herkommen können, in welcher ſie übereinſtimmen, nemlich von der Ungewiſsheit und dem Schwanken, in welches ſie die Einbildungskraft durch dieſe widerſtreitenden Geſichtspunkte, die beiden gemein ſind, verſetzen.

Ein wahrſcheinliches Gut oder Uebel bringt gemeiniglich Hoffnung oder Furcht hervor; weil die Wahrſcheinlichkeit eine ſchwankende und unbeſtändige Art iſt, ein Ding zu betrachten, und daher natürlicherweiſe auch eine ähnliche Miſchung und Ungewiſsheit der Leidenſchaften verurſacht. Aber wir bemerken auch, daſs, ſobald dieſe Miſchung

ſchung von andern Urſachen zu Stande gebracht werden kann, allemal auch die Leidenſchaften der Furcht und Hoffnung entſtehen, wenn auch gleich keine Wahrſcheinlichkeit da iſt; und dieſes muſs man als einen überzeugenden Beweis für die gegenwärtige Hypotheſe anſehen.

Wir finden, daſs ein Uebel, das blos als möglich gedacht wird, bisweilen ſchon Furcht verurſacht; beſonders wenn das Uebel ſehr groſs iſt. Kein Menſch kann an auſserordentliche Schmerzen und Quaalen denken, ohne zu zittern, wenn er auch nicht in der geringſten Gefahr iſt, ſie zu leiden. Der Abgang der Wahrſcheinlichkeit wird durch die Gröſse des Uebels erſetzt; und die Empfindung iſt eben ſo lebhaft, als wenn das Uebel wahrſcheinlicher wäre. Eine Betrachtung oder ein Blick auf die erſtere macht eben ſo viel Eindruck als mehrere auf die letztere.

Aber nicht nur mögliche Uebel verurſachen Furcht, ſondern ſelbſt einige, die man für unmöglich hält, wie wenn wir am Rande eines Abgrundes zittern, ob wir uns gleich in vollkommner Sicherheit wiſſen, und es uns ganz frei ſteht, ob wir noch einen Schritt näher treten wollen. Dieſes rührt von der unmittelbaren Gegenwart des Uebels her, welches auf die Einbildungskraft einen eben ſo groſsen Einfluſs hat, als die Gewiſsheit haben würde; aber ſo wie wir bei einigem Nachdenken finden, daſs wir vollkommen in Sicherheit ſind, ſo hört jene Wirkung unmittelbar auf, und verurſacht eben

eben die Art von Leidenſchaft, als wenn von entgegengeſetzten Fällen entgegengeſetzte Leidenſchaften hervorgebracht werden.

Gewiſſe Uebel haben zuweilen dieſelbige Wirkung, daſs ſie Furcht hervorbringen, als die möglichen oder unmöglichen. So zittert ein Menſch, der in einem feſten wohlverwahrten Gefängniſſe, ohne die mindeſte Hoffnung zu entkommen, ſitzt, wenn er an die Folter denkt, zu der er verurtheilt iſt. Dieſes geſchieht nur, wenn das Uebel fürchterlich und erſchrecklich iſt; in welchem Falle es die Seele immer mit Schauder verwirft, da es ſich doch immer wieder in Gedanken aufdringt. Hier iſt das Uebel gewiſs und ausgemacht, aber die Seele kann nicht feſt daran haften; und aus dieſem Schwanken und Ungewiſſen entſteht eine Leidenſchaft, die faſt mit der Furcht einerlei iſt.

Aber nicht nur alsdann, wenn das Gut oder Uebel ſeiner Exiſtenz nach ungewiſs iſt, entſteht Furcht oder Hoffnung, ſondern auch alsdann, wenn es ſeiner Art nach ungewiſs iſt. Setzet, es erzähle jemand, deſſen Wahrhaftigkeit unverdächtig iſt, einem andern, daſs einer ſeiner Söhne plötzlich erſchoſſen iſt, ſo wird gewiſs die Leidenſchaft, welche dieſe Begebenheit verurſacht, ſich nicht eher in bloſse Traurigkeit verſetzen, als bis er ganz gewiſſe Nachricht hat, welchen von ſeinen Söhnen er verlohren hat. Hier iſt alſo ein gewiſſes Uebel, aber die Art deſſelben iſt noch ungewiſs. Folglich iſt die Furcht, welche wir bei dieſer Gelegenheit füh-

fühlen, ohne die geringſte Miſchung von Freude, und entſteht allein aus dem Schwanken der Phantaſie zwiſchen ihren Objekten. Und obgleich jede Seite dieſer Frage hier dieſelbige Leidenſchaft hervorbringen würde, ſo kann ſich dieſe Leidenſchaft doch nicht feſtſetzen, ſondern empfängt von der Einbildungskraft eine zitternde und unruhige Bewegung, die ſowohl ihrer Urſache als ihrer Empfindung nach, der Miſchung und dem Kampfe von Traurigkeit und Freude ähnlich iſt.

Aus dieſen Grundſätzen können wir eine Erſcheinung in den Leidenſchaften erklären, welche bei dem erſten Anblick ganz auſserordentlich zu ſeyn ſcheint, nemlich, daſs ſich auch Verwunderung in Furcht verwandeln kann, und daſs uns jedes Ding, das uns unerwartet kömmt, erſchreckt. Der gewöhnlichſte Schluſs hieraus iſt, daſs die menſchliche Natur im Allgemeinen kleinmüthig und furchtſam ſey; da wir bei der ſchnellen Erſcheinung eines Dinges unmittelbar ſchlieſsen, daſs es ein Uebel ſey, und ohne zu warten, bis wir ſeine Natur unterſuchen können, ob es gut oder böſe ſey, gleich anfangs mit Furcht erfüllt werden. Dieſes, ſage ich, iſt der gemeinſte und gewöhnlichſte Schluſs. Aber bei näherer Unterſuchung werden wir finden, daſs ſich dieſe Erſcheinung noch ganz anders erklären läſst. Das Plötzliche und Befremdende einer Erſcheinung erregt natürlicherweiſe eine Bewegung im Gemüthe, ſo wie jedes Ding, zu dem wir nicht vorbereitet und gewöhnt ſind. Dieſe Bewegung bringt

nun

nun wiederum ſehr natürlich eine Neugierde oder Forſchbegierde hervor, welche, da ſie wegen des ſtarken und plötzlichen Eindrucks des Objekts heftig iſt, unangenehm wird, und in ihrem Schwanken und in der Ungewiſsheit der Empfindung der Furcht oder den aus Traurigkeit und Freude gemiſchten Leidenſchaften ähnlich iſt. Dieſes Bild der Furcht verwandelt ſich natürlicherweiſe in das Ding ſelbſt, und giebt uns eine wirkliche Beſorgniſs vor einem Uebel, da die Seele allemal ihre Urtheile mehr nach ihrer gegenwärtigen Lage, als nach der Natur ihrer Objekte formirt.

So ſtehen alle Arten von Ungewiſsheit mit der Furcht in einer ſtarken Verknüpfung; wenn ſie gleich durch die entgegengeſetzten Seiten und Geſichtspunkte, die ſie uns darſtellen, keine entgegengeſetzten Leidenſchaften erregen. Eine Perſon, die ihren Freund krank verlaſſen hat, wird ſeinetwegen mehr Angſt fühlen, als wenn ſie gegenwärtig wäre, ob ſie gleich vielleicht nicht nur nicht im Stande iſt, ihm zu helfen, ſondern auch eben ſo wenig über den Ausgang ſeiner Krankheit urtheilen kann. Ob alſo gleich in dieſem Falle das Hauptobjekt der Leidenſchaft, nemlich das Leben oder der Tod des Freundes, dem Menſchen gleich ungewiſs iſt, er mag gegenwärtig oder abweſend ſeyn; ſo ſind doch tauſend kleine Umſtände von ſeines Freundes Lage und Zuſtande, deren Erkenntniſs den Begriff feſſelt, und jenen ſchwankenden und ungewiſſen Zuſtand, der mit der Furcht ſo nahe verwandt

iſt,

iſt, hindert. Die Ungewiſsheit iſt wirklich in der einen Rückſicht ſo nahe mit Hoffnung als mit Furcht verbunden, denn ſie macht auch einen weſentlichen Beſtandtheil von der erſtern Leidenſchaft aus; aber der Grund, warum ſie ſich nicht auf dieſe Seite neigt, iſt, weil die Ungewiſsheit allein unangenehm iſt, und mit den Impreſſionen der unangenehmen Leidenſchaften im Verhältniſſe ſteht.

Unſre Ungewiſsheit über Kleinigkeiten, die eine Perſon betreffen, iſt es alſo, was unſre Beſorgniſſe wegen ihres Todes oder Unglücks vergröſsert. Horaz hat dieſe Erſcheinung ſehr gut bemerkt.

Ut aſſidens implumibus pullis avis
Serpentium allapſus timet
Magis relictis; non ut adſit auxili
Latura plus praeſentibus.

Aber dieſen Grundſatz der Verknüpfung der Furcht mit der Ungewiſsheit kann ich noch weiter brauchen, indem ich bemerke, daſs ein Zweifel dieſe Leidenſchaft ſelbſt alsdann hervorbringt, wenn ſich auch auf der einen Seite uns nichts, als was gut und begehrungswürdig iſt, darſtellt. Ein Mädchen geht bei ihrer Brautnacht voll Furcht und Angſt zu Bette, ob ſie gleich nichts als Vergnügen der höchſten Gattung, und das, was ſie ſchon lange vorher gewünſcht hat, erwartet. Die Neuheit und Gröſse der Begebenheit, die Verworrenheit der Wünſche und Freuden bringen das Gemüth in eine ſolche Verlegenheit, daſs es nicht weiſs, bei welcher Leidenſchaft es bleiben ſoll; woraus ein Hin- und Herflattern

flattern, eine gewiſſe Unſtätigkeit der Seele entſteht, und da nun dieſe in einem gewiſſen Grade unangenehm iſt, ſo artet ſie leicht in Furcht aus.

So finden wir alſo allemal, daſs alles, was ein Schwanken, eine Vermiſchung der Leidenſchaften mit einer Art von Unruhe verurſacht, jederzeit Furcht hervorbringt, oder wenigſtens eine Leidenſchaft, die ihr ſo ähnlich iſt, daſs ſie kaum von einander unterſchieden werden können.

Ich habe mich hier blos auf die Unterſuchung der Hoffnung und Furcht in ihrer einfachſten und natürlichſten Lage eingeſchränkt, ohne alle die Variationen zu erwägen, die ſie von der Miſchung der verſchiedenen Geſichtspunkte und Reflexionen erhalten. Schreck, Beſtürzung, Erſtaunen, Angſt, und andre Leidenſchaften dieſer Gattung, ſind blos verſchiedene Arten und Grade der Furcht. Man kann ſich leicht denken, wie eine verſchiedene Lage des Objekts oder eine verſchiedene Wendung der Gedanken, ſelbſt eine Empfindung einer Leidenſchaft ändern kann; und hieraus kann man ſich alle beſondere Unterabtheilungen nicht nur der Furcht, ſondern auch der übrigen Leidenſchaften erklären. Die Liebe kann ſich in der Geſtalt der Zärtlichkeit, Freundſchaft, Vertraulichkeit, Achtung, Wohlwollen, und in verſchiedenen andern Modifikationen zeigen; welches alles im Grunde dieſelbigen Leidenſchaften ſind, und von denſelben Urſachen entſtehen, obgleich mit einiger Abänderung, wovon aber nicht nöthig iſt,

eine

eine beſondere Erklärung zu geben. Aus dieſem Grunde habe ich mich bei allen nur auf die Hauptleidenſchaft eingeſchränkt.

Eben dieſer Vorſatz, die Weitſchweifigkeit zu vermeiden, iſt auch der Grund, weshalb ich mich nicht auf eine genauere Unterſuchung über den Willen und die direkten Leidenſchaften der Thiere einlaſſe; denn es iſt nichts einleuchtender, als daſs ſie von derſelben Natur ſind, und durch dieſelben Urſachen, wie bei den Menſchen erweckt werden. Ich überlaſſe dieſes dem eignen Nachdenken des Leſers; und fodere ihn zu gleicher Zeit auf zu erwägen, welch einen groſsen Zuwachs an Gewiſsheit dieſes dem gegenwärtigen Syſteme giebt.

Zehnter Abſchnitt.

Von der Wiſsbegierde oder der Liebe zur Wahrheit.

Aber ich glaube, man kann uns einer groſsen Nachläſſigkeit beſchuldigen, daſs wir ſo manche Theile der menſchlichen Seele durchgegangen und ſo viele Leidenſchaften unterſucht haben, ohne jene Liebe zur Wahrheit in Erwägung zu ziehen, welche die erſte Quelle aller unſrer Unterſuchungen war. Es wird alſo unſre Pflicht ſeyn, dieſer Leidenſchaft, ehe wir dieſe Materie verlaſſen, noch einige Betrachtungen zu ſchenken und ihren Urſprung in der menſchlichen Natur zu erforſchen. Es iſt dieſes eine Leiden-

denſchaft von ſo beſonderer Art, daſs es unmöglich geweſen ſeyn würde, ſie ohne Gefahr der Dunkelheit und Undeutlichkeit, unter den bisherigen Kapiteln abzuhandeln.

Die Wahrheit iſt zwiefach, und beſteht entweder in der Entdeckung der Eigenſchaften der Begriffe als ſolche betrachtet, oder in der Uebereinſtimmung unſrer Begriffe von den Objekten mit den wirklichen Dingen ſelbſt. Es iſt ausgemacht, daſs die erſte Art der Wahrheit nicht blos als Wahrheit begehrt wird, und daſs es nicht allein die Richtigkeit der Schlüſſe iſt, welche uns Vergnügen macht. Denn dieſe Schlüſſe ſind eben ſo richtig, wenn wir die Gleichheit zweier Körper durch ein empiriſches Ausmeſſen erkennen, als wenn wir ſie durch eine mathematiſche Demonſtration erlernen; und obgleich in dem einen Falle der Beweis demonſtrativiſch und in dem andern nur empiriſch iſt, ſo beruhigt ſich doch, im Allgemeinen zu reden, das Gemüth bei dem einen mit eben ſo vieler Ueberzeugung als bei dem andern. Und bei einer arithmetiſchen Operation, wo Wahrheit und Ueberzeugung von eben der Natur ſind, als bei der tiefſten algebraiſchen Aufgabe, iſt das Vergnügen ſehr klein, wenn es nicht gar in Unannehmlichkeit ausartet; welches ein ſehr deutlicher Beweis iſt, daſs das Vergnügen, welches wir bisweilen bei Entdeckung der Wahrheit empfinden, nicht von ihr, als Wahrheit herrührt, ſondern nur in ſo fern, als ſie gewiſſe Eigenſchaften an ſich hat.

Der erſte und beträchtlichſte Umſtand, der erfordert wird die Wahrheit angenehm zu machen, iſt das Genie und die Fähigkeit, welche erfodert wurde ſie zu erfinden und zu entdecken. Was leicht und trivial iſt, wird nie geſchätzt, und ſelbſt das, was an ſich ſchwer iſt, zu deſſen Kenntniſs wir aber ohne Schwierigkeit und ohne Anſtrengung des Denkens und der Urtheilskraft gelangen, iſt nur wenig geachtet. Wir folgen dem Mathematiker ſehr gern in ſeinen Demonſtrationen, aber bei einer Perſon, die uns blos von den Verhältniſſen der Linien und Winkel unterrichten wollte, würden wir nur wenig Unterhaltung finden, ob wir gleich das gröſste Vertrauen zu ſeiner Urtheilskraft und Wahrhaftigkeit hätten. In dieſem Falle brauchen wir blos Ohren, um die Wahrheit zu erlernen. Wir werden nie gezwungen unſre Aufmerkſamkeit anzuſtrengen oder unſere Denkkraft zu zeigen; welches unter allen Uebungen der Seele das angenehmſte und reizendſte Geſchäft iſt.

Aber obgleich die Kraftäuſserung des Geiſtes die hauptſächlichſte Quelle dieſes Vergnügens iſt, das wir von den Wiſſenſchaften haben, ſo iſt ſie doch nicht allein hinreichend, uns ein beträchtliches Vergnügen zu verſchaffen. Die Wahrheit, welche wir entdecken, muſs auch von einigem Belang ſeyn. Es iſt nicht ſchwer die algebraiſchen Aufgaben ins Unendliche zu vervielfältigen, und in den Entdeckungen der Proportionen der Kegelſchnitte giebt es kein Ende;

de; aber wenig Mathematiker finden ein Vergnügen daran, ſich mit dergleichen Unterſuchungen abzugeben, ſondern ſie wenden ihr Nachdenken auf etwas Nützlicheres und Wichtigeres. Nun iſt die Frage, wie dieſe Nützlichkeit und Wichtigkeit auf uns wirkt? Die Schwierigkeit über dieſen Punkt entſteht daher, daſs viele Philoſophen über Unterſuchungen ſolcher Wahrheiten ihre Zeit zugebracht, ihre Geſundheit zerſtört und ihr Glück vernachläſſiget haben, die ſie für wichtig und nützlich für die Welt hielten, obgleich aus ihrem ganzen Benehmen und Betragen erhellet, daſs ſie nicht den geringſten Theil von Gemeingeiſt, und nicht die geringſte Beſorgniſs für das Intereſſe der Menſchheit hatten. Wären ſie überzeugt, daſs ihre Entdeckungen ſo ohne alle Folgen ſind, ſo würden ſie ihre ganze Luſt an ihren gelehrten Bemühungen verlieren, und dieſes würde erfolgen, wenn ihnen auch gleich die Folgen ganz gleichgültig wären; welches ein wahrer Widerſpruch zu ſeyn ſcheint.

Dieſen Widerſpruch zu heben, muſs man bedenken, daſs es gewiſſe Begierden und Neigungen giebt, die nicht weiter als die Einbildungskraft gehen, und mehr die ſchwachen Schatten und Bilder der Leidenſchaften, als die Leidenſchaften ſelber ſind. So denkt euch einen Mann, der die Feſtungswerke einer Stadt beſieht; ihre natürliche oder erlangte Stärke und Vortheile betrachtet; die Diſpoſition und Erfindung der Baſteyen, Wälle, Minen und der

andern Werke beobachtet; ſo iſt klar, daſs er nach dem Maaſse, als er alle dieſe Dinge vollkommen zur Erreichung ihrer Zwecke eingerichtet findet, auch ein angemeſſenes Vergnügen und Zufriedenheit empfinden wird. Da dieſes Vergnügen von dem Nutzen, nicht von der Form dieſer Objekte entſteht, ſo kann es nichts anders ſeyn, als eine Sympathie mit den Einwohnern, zu deren Sicherheit alle dieſe Kunſt angewendet iſt; ob es gleich möglich iſt, daſs dieſe Perſon, als ein Fremdling oder gar ein Feind, in ſeinem Herzen keine Zärtlichkeit gegen ſie empfindet, oder wohl gar einen Haſs gegen ſie unterhalten kann.

Man könnte mir in der That wohl einwerfen, daſs eine ſo entfernte Sympathie ein ſehr ſchlechter Grund für eine Leidenſchaft ſey, und daſs ſo viel Fleiſs und Geſchicklichkeit, als wir häufig bei den Philoſophen antreffen, nie einen ſo unbeträchtlichen Urſprung haben könne. Aber hier verweiſe ich auf das, was ich ſchon bemerkt habe, daſs das Vergnügen des Studierens hauptſächlich in der Thätigkeit der Seele und in der Uebung des Geiſtes und Verſtandes beſteht, die bei der Entdeckung und bei dem Faſſen der Wahrheit gebraucht wird. Wenn die Wichtigkeit der Wahrheit noch erfodert wird, das Vergnügen vollkommen zù machen, ſo iſt es nicht, um daraus einen beträchtlichen Zuwachs zu ſchöpfen, den ſie an ſich unſerm Genuſſe verſchaffte, ſondern nur, weil ſie gewiſſermaſsen erforderlich iſt, unſre

Auf-

Aufmerkſamkeit zu feſſeln. Wenn wir nachläſſig und unaufmerkſam ſind, ſo hat dieſelbige Handlung des Verſtandes keinen Einfluſs auf uns, und kann kein ſolches Vergnügen erzeugen, wie daraus entſteht, wenn wir in einer andern Gemüthsſtimmung ſind.

Aber auſser der Thätigkeit des Gemüths, die immer der Hauptgrund des Vergnügens bleibt, wird doch auch noch ein gewiſſermaſsen glücklicher Erfolg in Erreichung des Endzwecks oder die Entdeckung derjenigen Wahrheit erfodert, welche wir prüfen. Hierüber will ich eine allgemeine Anmerkung machen, die bei vielen Gelegenheiten nützlich ſeyn kann, nemlich, ſobald die Seele einen Zweck mit Leidenſchaft verfolgt; ſo bekommen wir nach dem natürlichen Laufe der Leidenſchaften; obgleich dieſe Leidenſchaft urſprünglich nicht von dem Zwecke, ſondern blos von der Thätigkeit, womit man ihn verfolgt, entſtanden iſt; dennoch eine ſtarke Leidenſchaft für den Zweck ſelbſt, und jedes fehlgeſchlagne Unternehmen, das uns in der Verfolgung deſſelben begegnet, macht uns verdrieſslich. Dieſes kömmt von dem oben erwähnten Verhältniſſe und der parallelen Richtung der Leidenſchaften.

Um dieſes alles durch ein ähnliches Beiſpiel zu erläutern, ſo bemerke ich, daſs ſich zwei Leidenſchaften nicht ähnlicher ſeyn können, ſo groſs auch ihre Unähnlichkeit bei dem erſten Anblicke ſcheinen mag,

mag, als die Leidenſchaften zur Jagd und zur Philoſophie. Es iſt offenbar, daſs das Vergnügen der Jagd in der Thätigkeit der Seele und des Körpers beſteht; in der Bewegung, der Aufmerkſamkeit, der Schwierigkeit und der Ungewiſsheit. Eben ſo einleuchtend iſt es, daſs dieſe Handlungen mit einem Begriffe der Nützlichkeit begleitet ſeyn müſſen, wenn ſie einige Wirkung auf uns haben ſollen. Wenn ein Mann auch noch ſo reich und dabei noch ſo entfernt von allem Geize iſt, ſo wird er doch immer etwas Nützliches erjagen wollen. Die Jagd der Rebhühner und Phaſane macht ihm Vergnügen; Krähen und Elſtern zu ſchieſsen iſt äuſserſt langweilig und verdrieſslich. Denn die erſtern Thiere werden als brauchbar für den Tiſch, die letztern aber als ganz unnütz betrachtet. Hier iſt es offenbar, daſs der Nutzen oder die Wichtigkeit an ſich keine wirkliche Leidenſchaft verurſacht; ſondern daſs er nur erfodert wird, die Einbildungskraft zu beſchäftigen; und dieſelbe Perſon, welche ſich aus einem zehnfach gröſsern Vortheile bei einem andern Dinge nichts macht, freuet ſich unglaublich, wenn ſie ein halb Dutzend Schnepfen oder Waſſerhühner nach Hauſe bringt, nachdem ſie verſchiedene Stunden nach denſelben gejagt hat. Um den Vergleich zwiſchen der Jagd und der Philoſophie noch vollſtändiger zu machen, bemerken wir, daſs, obgleich in beiden Fällen der Zweck unſrer Handlung an ſich verachtet werden mag, wir dennoch in der Hitze der Handlung ein ſolches Intereſſe für dieſen Zweck erlangen, daſs wir

bei

bei jeder fehlgeſchlagenen Unternehmung ſehr verdrieſslich werden, und daſs es uns ſehr ſchmerzt, wenn wir entweder unſer Wild überſehen oder in unſern Schlüſſen in einen Irrthum fallen.

Wollen wir eine andre Parallele für dieſe Leidenſchaften haben, ſo können wir nur die Leidenſchaft zum Spiel betrachten, welches uns aus eben den Gründen, als Jagd und Philoſophie Vergnügen gewährt. Man hat es ſchon bemerkt, daſs das Vergnügen am Spiel nicht allein von dem Intereſſe herrührt; indem viele dieſer Unterhaltung einen ſichern Gewinnſt aufopfern: Aber auch das Spiel allein gewährt dieſes Vergnügen nicht; denn dieſelbigen Perſonen haben kein Vergnügen, wenn ſie um nichts ſpielen: es entſteht alſo aus beiden Urſachen zuſammengenommen, obgleich jede allein keine Wirkung hat. Es iſt hier, wie bei gewiſſen chymiſchen Verſuchen, wo die Miſchung zweier klarer und durchſichtiger Flüſſigkeiten oft eine dritte Flüſſigkeit erzeugt, die dunkel und farbicht iſt.

Das Intereſſe, welches wir bei einem Spiel haben, macht unſre Aufmerkſamkeit rege, ohne welche wir gar kein Vergnügen, weder in dieſer noch einer andern Handlung haben können. Wenn unſre Aufmerkſamkeit einmal rege iſt, ſo erhöhen Schwierigkeit Abwechſelung und ſchnelle Veränderungen des Glücks das Intereſſe noch mehr; und aus dieſem Gemüthszuſtande entſteht unſer Vergnügen. Das menſchliche Leben

ben iſt eine ſo langweilige Scene, und die Menſchen beſitzen im Allgemeinen genommen ſo viel Indolenz, daſs alles, was ſie vergnügt, wenn es auch gleich eine Leidenſchaft iſt, die zugleich etwas Unangenehmes bei ſich führt, ihnen im Ganzen doch eine ſehr angenehme Empfindung gewährt. Und dieſe angenehme Empfindung wird hier durch die Natur der Objekte vermehrt, welche, da ſie ſtark auf die Empfindung wirken und von geringem Umfange ſind, leicht Eingang finden und der Einbildungskraft angenehm ſind.

Dieſelbige Theorie, aus welcher wir die Liebe zur Wahrheit in der Mathematik und Algeber erklärt haben, paſst auch auf die Moral, Politik, Phyſik und andre Wiſſenſchaften, wo man nicht die abſtrakten Verhältniſſe der Begriffe, ſondern ihre realen Verknüpfungen und Daſeyn betrachtet. Aber auſser jener Liebe zur Erkenntniſs, die ſich in den Wiſſenſchaften entwickelt, giebt es noch eine gewiſſe Neugierde, welche der menſchlichen Natur eingepflanzt iſt, eine Leidenſchaft, die aus einem ganz verſchiedenen Princip herrührt. Einige Leute haben eine unerſättliche Begierde, alle Umſtände und Handlungen ihrer Nachbarn zu wiſſen, obgleich ihr eigner Vortheil gar nicht damit verwickelt iſt, und ihr Wiſſen über dieſen Punkt ganz und gar von andern abhängt; wobei alſo ihr Studieren und Nachdenken gar nichts zu thun hat. Laſst uns den Grund dieſer Erſcheinung zu erforſchen ſuchen.

Es

Es iſt anderswo weitläuftig bewieſen worden, daſs der Einfluſs des Glaubens zu gleicher Zeit dient dem Begriffe in der Einbildung Leben und Feſtigkeit zu ertheilen, und alle Art von Zweifel oder Ungewiſsheit zu verhindern. Dieſe Umſtände ſind nun beide ſehr zuträglich. Vermittelſt der Lebhaftigkeit des Begriffs wird die Phantaſie gereizt, und bringt, obgleich in einem geringern Grade eben das Vergnügen hervor, welches von einer gemäſsigten Leidenſchaft entſteht. So wie nun die Lebhaftigkeit des Begriffs Vergnügen gewährt, ſo verhindert ihre Gewiſsheit die Unruhe, indem ſie einen einzelnen Begriff im Gemüthe befeſtiget, und es verhindert, nicht in der Wahl der Objekte hin und her zu ſchwanken. Es iſt eine Eigenſchaft der menſchlichen Natur, die bei vielen Gelegenheiten ſichtbar iſt, und der Seele und dem Körper gemeinſchaftlich zukömmt, daſs nemlich eine zu ſchnelle und heftige Veränderung uns unangenehm iſt, und daſs, obgleich einige Objekte an ſich ganz gleichgültig ſind, ihr Wechſel dennoch uns unruhig macht. Da nun die Natur des Zweifelns darinne beſteht, daſs ſie immer eine Veränderung in unſern Gedanken verurſacht, und uns ſchnell von einem Begriffe zum andern führt, ſo muſs er nothwendig eine Gelegenheit zur Unluſt geben. Dieſe Unluſt findet hauptſächlich ſtatt, wenn ein Vortheil, ein Verhältniſs oder die Gröſse und Neuheit einer Begebenheit uns intereſſirt. Denn nicht jede Begebenheit iſt das Objekt unſrer Neugierde; auch ſind es nicht blos ſolche, wo wir ein Intereſſe dabei finden

den, ſie zu wiſſen. Es iſt ſchon genug, wenn der Begriff uns mit ſolcher Stärke afficirt, und uns ſo nahe angeht, daſs er uns durch ſeine Unſtätigkeit und Unbeſtändigkeit eine Unruhe verurſacht. Ein Fremder, der erſt in eine Stadt kömmt, iſt ganz gleichgültig gegen die Stadtgeſchichten, und hat gar keine Begierde die Aventüren der Einwohner zu wiſſen; Wird er aber mit ihnen bekannter, hat er eine längere Zeit unter ihnen gelebt, ſo wird er eben ſo neugierig, wie die Eingebohrnen. Wenn wir eben die Geſchichte eines Volks leſen, ſo können wir ein ſehr heiſses Verlangen haben, einen Zweifel oder eine Schwierigkeit, die in derſelben vorkömmt, aufzuklären; aber ſobald die Begriffe dieſer Begebenheiten ihre Lebtigkeit verlieren und ihr erſter Eindruck verſchwindet, ſo verliert ſich auch die groſse Begierde zu ſolchen Unterſuchungen.

David Hume
über
die menſchliche Natur
aus dem Engliſchen
nebſt
kritiſchen Verſuchen
zur Beurtheilung dieſes Werks

von

Ludwig Heinrich Jakob
Profeſſor der Philoſophie
in Halle.

Dritter Band.
Ueber die Moral.

Halle
bei Hemmerde und Schwetſchke
1792.

Durae ſemper virtutis amator,
Quaere quid eſt virtus, et poſce exemplar honeſti.

LUCAN.

SEINER

HERZOGLICHEN DURCHLAUCHT

DEM

ERBPRINZEN

VON AUGUSTENBURG

CHRISTIAN FRIEDRICH

EINEM

GELEHRTEN KENNER

UND THÄTIGEN BEFÖRDERER

DER PHILOSOPHIE

AUS

TIEFER EHRFURCHT

GEWIDMET

VON

DEM ÜBERSETZER.

Vorrede.

Es iſt kein Zweifel, daſs der praktiſche Inhalt der beiden letzteren Bände des Humiſchen Werks noch weit mehr Leſer an ſich ziehen wird, als die abſtrakte und ihrer Natur nach gröſstentheils trockene Theorie des Erkenntniſsvermögens, welche im erſten Bande enthalten iſt. Selbſt der gemeine Verſtand entdeckt in dieſem gar zu leicht, daſs er durch eine kontinuirliche Reihe von Vernünfteleien geführt wird; er ermüdet in den Irrgängen, und überläſst ſich lieber einem Führer, der ihn,

ſoll-

ſollte es auch auf Schleichwegen ſeyn, zu dem gewünſchten Ziele bringt. Aber auch dem gelehrten Verſtande behagt es ſelten, alle Anſälle eines ſo argen Skeptikers auszuhalten. Die Stöſse, die er empfängt, ſind oft zu hart, als daſs er ein Vergnügen daran finden ſollte, ihnen freiwillig entgegen zu gehen. Gelehrte verſtummen nicht gern vor Einwürfen, und wenn ſie auch durch geläufigen Widerſpruch ihre Verlegenheit zu verbergen ſuchen; ſo überzeugt ſie doch ihr Gewiſſen allzuoſt von der Unzulänglichkeit ihrer Gründe. Eine Empſindung, welche der gewöhnliche Schlag von Menſchen gern vermeidet. Faſt nur den kann die Lektüre jenes erſten Bandes durchgängig amüſiren, der entweder Schadenfreude genug hat ſich an der Verle-

gen-

genheit eingebildeter Weiſen zu weiden, oder der ſich ſtark genug fühlt, alle Theile des Humiſchen Gebäudes zu zerſtören und die Erwartungen der Vernunft gegen alle ſeine Angriffe auf das vollkommenſte zu rechtfertigen.

Die Humiſche Theorie des Begehrungsvermögens ſcheint dagegen weit plauſibler. Hier ſind nicht nur die allgemein intereſſanteſten Erſcheinungen der menſchlichen Natur auf eine leichte und angenehme Weiſe erklärt; ſondern die Erklärungsart ſtimmt auch mit den Meinungen mehrerer ſehr beliebter philoſophiſchen Schriftſteller überein. Die Erfahrung ſcheint alles, was behauptet wird, auf das vollkommenſte zu beſtätigen, und die Vernunft freuet ſich von vielen Erſcheinungen Gründe zu

ſin-

ſinden, nach denen ſie ſich lange umſonſt umgeſehen hat.

Allein ſo reich auch dieſes Werk an richtigen pſychologiſchen Beobachtungen und intereſſanten Erfahrungen iſt; ſo vortrefflich auch ſehr viele Erſcheinungen erklärt ſind; ſo viel Scharſſinn man in der Auffindung und Darſtellung der Geſetze antrifft; ſo wenig hält doch die darinn aufgeſtellte Theorie des Willens und der Sittlichkeit die Prüfung der Vernunft aus. Hume bleibt auch hier ſeinen ſkeptiſchen Grundſätzen treu, indem er der Vernunft alle Fähigkeit über Moralität zu urtheilen oder ſie gar zu erzeugen abſpricht, und ſelbige ganz den Sinnen und der Einbildungskraft zueignet. Im erſten Theile ſahen wir unſern Philoſo-

loſophen oft inne halten und über ſeine eignen Ausſchweifungen erſtaunen; der gemeine Verſtand ſchien ihn oft in ſeinen eignen Urtheilen wankend zu machen. In den praktiſchen Behauptungen der letzteren Bände findet ſich dagegen keine Spur von einem ſolchen Miſstrauen. Muthigen und ſichern Schritts geht er darauf los, alle Selbſtthätigkeit der Vernunft zu vernichten, und findet um ſo weniger Bedenklichkeiten dabey, alle ihre Wirkungen von den Sinnen herzuleiten, da viele ſeiner berühmten Zeitgenoſſen mit ihm auf gleiche Entdeckungen geſtoſsen waren.

Das Falſche eines ſolchen praktiſchen Syſtems iſt um ſo blendender und verführeriſcher für den Verſtand, da es mit ſo vielen wahren Sätzen und

rich-

richtigen Beobachtungen durchwebt iſt. Der Beifall, welchen die Wahrheit erzwingt, geht ohne Bedenken zu der Falſchheit über, die fein und künſtlich mit ihr verkettet iſt. Das Hümiſche Syſtem der Sittenlehre gleicht einem Lande, das unüberwindliche Feſtungen hat, die es aber nicht ſchützen können. Wer das Reich durch die feſten Plätze zu erobern gedenkt, zieht den Krieg ohne allen Gewinn in eine ewige Länge. Der Erfahrnere aber bezwingt das Land, und die feſten Städte folgen ſeinen Siegen von ſelbſt. Die Beobachtungen über die Natur des menſchlichen Begehrungsvermögens ſind in Hume's Werke gröſstentheils vortrefflich und wahr, und wer dieſe anzutaſten gedächte, würde wenig ausrichten. Aber ſobald er

ſeine

ſeine phyſiſche Methode auch auf die Moralität anwendet, und das Moraliſche phyſiſchen Geſetzen unterwirft, ſo verſchwindet die Wahrheit ſeines Raiſonnements augenblicklich, und nur die vorhergegangenen bündigen Schlüſſe erhalten den Schein der Wahrheit bey den darauf folgenden Trugſchlüſſen. Man hat in der That nur Eins darzuthun, um den Schein zu entdecken, und dieſes Eine beſteht darinne, daſs man zeigt, es ſey unmöglich die ſittlichen Principien auf empiriſchem Wege zu finden, indem die pſychologiſchen Geſetze, welche dadurch erkannt werden, daſs ihnen die Erfahrung durchgängig gemäſs iſt, von den moraliſchen, denen die Erfahrung, d. i. das, was geſchieht, ſehr häufig widerſpricht, weſentlich verſchie-

ſchieden ſind, und daher eine der Art nach ganz verſchiedene Unterſuchung erfodern. Hierdurch allein muſs es ſich ſchon offenbaren, daſs die wahren und ſchönen pſychologiſchen Beobachtungen, in ſo fern ſie Gründe der Sittenlehre abgeben, oder die Natur der Sittlichkeit erklären ſollen, lauter Blendwerk hervorbringen müſſen, indem ein ſolcher Zuſammenhang zwiſchen dem phyſiſchen Begehrungsvermögen und der Moralität gar nicht möglich iſt, und die Kräſte des erſtern für ſich allein gar nicht hinreichen die letztere hervorzubringen. Aber noch deutlicher wird es ſich zeigen, daſs die Moralität gar nicht nach Erſahrungsgeſetzen beurtheilt werden könne, wenn man die wahre Theorie der Sittlichkeit der Humiſchen ſo

ge-

genannten Sittenlehre in facto entgegengeſtellt, und die Verirrungen des engliſchen Philoſophen zugleich mit poſitiver Einſicht vertauſchen läſst. Auf ſolche Weiſe wird man zugleich die Urſachen deſto deutlicher angeben können, welche Humen auf dieſen Weg trieben; und wenn dieſe Auseinanderſetzung gehörig ausfällt: ſo läſst ſich hoffen, daſs durch die genauere Einſicht des philoſophiſchen Syſtems Eines Mannes zugleich auch unſre Erkenntniſs des menſchlichen Verſtandes überhaupt erweitert werden wird. Denn auf je mannichfaltigeren Wegen wir denſelben beobachten, deſto vertrauter wird unſere Bekanntſchaft mit ihm.

Dieſes ſind die Grundſätze, nach welchen der Ueberſetzer Hume's praktiſche Philoſophie zu prü-

ſen

ſen gedenkt. Da die Materien, welche in beiden Bänden abgehandelt ſind, genau zuſammenhängen und als ein Ganzes beurtheilt werden müſſen; ſo wollte er lieber den Text erſt vollſtändig liefern und ſeine kritiſchen Verſuche über die beiden letztern Theile in einem beſondern Bande folgen laſſen. Da überdem in den Eſſays einige neuere Abhandlungen ſich finden, die, ob ſie ſchon nicht unmittelbar zum Syſtem gehören, doch von ungemein intereſſantem Inhalte ſind, und mit den bisher verhandelten Matèrien in ſehr naher Verbindung ſtehen; ſo werden dieſe mit meinen Verſuchen noch einen ebenmäſsigen Band ausmachen.

Halle den 14. Januar 1792.

Inhalt.

Abhandlung über die menſchliche Natur.

Drittes Buch.

Von der Moral.

Erſter Theil.

Von Tugend und Laſter überhaupt.

Erſter Abſchnitt. Der moraliſche Unterſchied rührt nicht von der Vernunft her Seite 1

Zweiter Abſchnitt. Der moraliſche Unterſchied rührt von einem moraliſchen Sinne her 28

Zweiter Theil.

Ueber die Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit.

Erſter Abſchnitt. Ob die Gerechtigkeit eine natürliche oder künſtliche Tugend ſey? 39

Zweiter Abſchnitt. Von dem Urſprunge der Gerechtigkeit und des Eigenthums 52

Dritter Abſchnitt. Ueber die Regeln, nach welchen das Eigenthum beſtimmt wird 83

Vierter Abſchnitt. Von der Uebertragung des Eigenthums durch Einwilligung 110

Fünfter Abſchnitt. Von der Verbindlichkeit der Verſprechungen 114

Sech-

Inhalt.

Sechſter Abſchnitt. *Noch einige Betrachtungen über Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit* Seite 133
Siebenter Abſchnitt. *Ueber den Urſprung der Regierung* 147
Achter Abſchnitt. *Von der Quelle des bürgerlichen Gehorſams* 157
Neunter Abſchnitt. *Von den Grenzen des bürgerlichen Gehorſams* 176
Zehnter Abſchnitt. *Von den Objekten des Gehorſams* 183
Elfter Abſchnitt. *Von den Geſetzen der Völker* 207
Zwölfter Abſchnitt. *Von der Keuſchheit und Beſcheidenheit* 212

Dritter Theil.

Von den übrigen Tugenden und Laſtern.

Erſter Abſchnitt. *Von dem Urſprunge der natürlichen Tugenden und Laſter* 220
Zweiter Abſchnitt. *Von der Gröſse der Seele* 251
Dritter Abſchnitt. *Von der Güte und dem Wohlwollen* 269
Vierter Abſchnitt. *Von den natürlichen Fähigkeiten* 277
Fünfter Abſchnitt. *Einige weitere Betrachtungen über die natürlichen Tugenden* 291
Sechſter Abſchnitt. *Beſchluſs dieſes Buchs* 297

Abhand-

Abhandlung
über
die menſchliche Natur.

Drittes Buch.
Ueber die Moral.

Erſter Theil.
Von Tugend und Laſter überhaupt.

Erſter Abſchnitt.
Der moraliſche Unterſchied rührt nicht von der Vernunft her.

Alle abſtrakte Unterſuchungen führen die Unbequemlichkeiten bei ſich, daſs man einen Gegner zum Stillſchweigen bringen kann, ohne ihn zu überzeugen, und daſs daſſelbige ſtarke Nachdenken erfodert wird, ihre Gültigkeit zu empfinden, als anfänglich nöthig war, ſie zu erfinden. Wenn wir unſer Zimmer verlaſſen, und in die Geſchäffte des gemeinen Lebens übergehen, ſo ſcheinen die Schlüſſe der Spekulation, wie Phantome der Nacht bei der Annäherung des Morgens zu verſchwinden; und es iſt

ſchwer ſelbſt diejenige Ueberzeugung zu behalten, die man ſich erſt mit Mühe erworben hat. Dieſes iſt am deutlichſten bei einer langen Kette von Schlüſſen zu ſehen, wo wir die Gewiſsheit der erſten Sätze bis zu Ende behalten müſſen und wo wir oft die geläufigſten Maximen ſowohl der Philoſophie als des gemeinen Lebens aus dem Geſichte verliehren. Indeſſen bin ich doch nicht ohne Hoffnung, daſs das gegenwärtige philoſophiſche Syſtem um ſo mehr eine Feſtigkeit erhalten wird, je weiter es fortrückt; und daſs unſre Philoſophie über die Moral dasjenige erſt recht befeſtigen ſoll, was wir über den Verſtand und die Leidenſchaften geſagt haben. Die Moral iſt ein Gegenſtand, deſſen Intereſſe über alles andere geht. Bei jeder Entſcheidung über ſie, iſt, nach unſrer Meinung, die Ruhe der Geſellſchaft mit im Spiele; und es iſt einleuchtend genug, daſs ein ſolches Intereſſe machen muſs, daſs unſre Spekulationen ein realeres und ſolideres Anſehen erhalten, als wenn ſie Gegenſtände betreffen, die uns gröſstentheils gleichgültig ſind. Was uns ſtark afficirt, ſchlieſsen wir, kann niemals eine Schimäre ſeyn; und eine Frage, denken wir, wobei unſre Leidenſchaft auf die eine oder die andere Art mit verwickelt iſt, liegt in den Grenzen der menſchlichen Faſſungskraft: woran wir in andern Fällen dieſer Art zu zweifeln geneigt ſind. Ohne dieſen Vortheil würde ich es nie unternommen haben, einen dritten Band voll ſolcher abſtrakter Philoſophie in einem Zeitalter zu ſchreiben, wo der gröſste Theil der Menſchen nur zu ſeinem Vergnügen

leſen

leſen will, und wo alles verworfen wird, zu deſſen Verſtändniſs ein ungewöhnlicher Grad von Aufmerkſamkeit erfordert wird.

Es iſt bemerkt worden, daſs dem Gemüthe niemals etwas anders gegenwärtig iſt, als ſeine Vorſtellungen, und daſs alle Handlungen des Sehens, Hörens, Urtheilens, Liebens, Haſſens und Denkens unter dieſer Benennung begriffen iſt. Die Seele kann nie eine Handlung äuſsern, die man nicht unter dem Namen der Vorſtellung befaſſen könnte, und folglich paſst dieſer Ausdruck eben ſowohl auf ſolche Urtheile, wodurch wir das moraliſche Gute und Böſe unterſcheiden, ſondern auch auf jede andere Wirkung der Seele. Einen Charakter loben, einen andern tadeln, ſind nur ſo viele verſchiedene Vorſtellungen.

Da nun die Vorſtellungen in zwei Gattungen zerfallen, nemlich in Impreſſionen und Begriffe, ſo giebt dieſe Unterſcheidung Gelegenheit zu einer Frage, mit welcher wir unſre gegenwärtige Unterſuchung über die Moral eröffnen wollen. Dieſe iſt: Ob der Unterſchied zwiſchen Tugend und Laſter auf Begriffen oder Impreſſionen beruht, und ob wir durch dieſe oder jene das Lob- oder Tadelnswürdige einer Handlung beſtimmen? Dieſes wird alle weitſchweifige Erörterungen und Deklamationen unmittelbar abſchneiden und uns zu etwas Beſtimmten und Entſcheidenden über die gegenwärtige Materie führen.

Diejenigen, welche ſagen, daſs die Tugend nichts als eine Uebereinſtimmung mit der Vernunft ſey, daſs es gewiſſe Realitäten und Negationen der Dinge gebe, die für jedes vernünftige Weſen, das ſie betrachtet, dieſelbigen wären; daſs die unveränderlichen Geſetze des Rechts und Unrechts nicht nur dem menſchlichen Weſen, ſondern der Gottheit ſelbſt Verbindlichkeit auflegen: Alle dieſe Syſteme kommen in der Meinung überein, daſs die Moralität, gleich der Wahrheit blos durch Begriffe und deren Nebeneinanderſtellung und Vergleichung unterſchieden wird. Um alſo über dieſe Syſteme zu urtheilen, dürfen wir nur erwägen, ob es möglich ſey, durch Vernunft allein das moraliſche Gute von dem Böſen zu unterſcheiden, oder ob noch andre Principien hinzukommen müſſen, um uns in den Stand zu ſetzen, dieſen Unterſchied zu machen.

Wenn die Moralität der Regel nach keinen Einfluſs auf menſchliche Leidenſchaften und Handlungen hätte, ſo wäre es vergeblich, daſs man ſich ſo viele Mühe giebt, ſie einzuprägen; und es würde nichts unnützer ſeyn, als die Menge von Regeln und Vorſchriften, womit alle Moraliſten ſo reichlich verſehen ſind. Man theilt die Philoſophie gewöhnlich in die ſpekulative und praktiſche Philoſophie; und da die Moral immer unter der letztern begriffen wird, ſo wird vorausgeſetzt, daſs ſie auf unſre Leidenſchaften und Handlungen einflieſse, und über die ſtillen und unthätigen Urtheile des Verſtandes hinausgehe. Und dieſes beſtätiget auch die gemeine Erfah-

Erfahrung, indem ſie uns lehrt, daſs Menſchen oft durch ihre Pflicht regiert, von einigen Handlungen durch die Meinung, als ob ſie ungerecht wären, abgeſchreckt und zu andern durch die Vorſtellung ihrer Verbindlichkeit angetrieben werden.

Da alſo die Moral einen Einfluſs auf Handlungen und Leidenſchaften hat, ſo folgt, daſs ſie nicht von der Vernunft herrühren kann; und dieſes deshalb, weil, wie wir ſchon bewieſen haben, die Vernunft nie einen ſolchen Einfluſs haben kann. Moraliſche Vorſtellungen erwecken Leidenſchaften und befördern oder verhindern Handlungen. Die Vernunft für ſich ſelbſt aber iſt in dieſem Stücke ganz ohnmächtig. Die Regeln der Sittlichkeit können alſo unmöglich Schlüſſe unſrer Vernunft ſeyn.

Kein Menſch kann, glaube ich, die Richtigkeit dieſer Schluſsfolge leugnen; und es giebt auch keinen andern Weg ihr zu entgehen, als wenn man denjenigen Grundſatz leugnet, worauf ſie ſich gründet. So lange als eingeräumt wird, daſs die Vernunft keinen Einfluſs auf unſre Leidenſchaften und Handlungen haben kann, wird man vergeblich behaupten, daſs die Moralität nur durch Vernunftſchlüſſe entdeckt werden kann. Ein thätiges Princip kann ſich nie auf ein unthätiges gründen; und wenn die Vernunft für ſich ſelbſt unthätig iſt, ſo muſs ſie in allen ihren Geſtalten und Aeuſſerungen alſo bleiben, ſie mag ſich nun bei phyſiſchen oder moraliſchen Gegenſtänden äuſsern,

ſie mag die Kräfte der äuſsern Körper oder die Handlungen der vernünftigen Weſen betrachten.

Es würde ekelhaft ſeyn, alle die Gründe zu wiederholen, wodurch ich bewieſen habe *), daſs die Vernunft vollkommen träge iſt, und nie eine Handlung oder Leidenſchaft weder erzeugen noch hindern kann. Man wird ſich leicht an das erinnern, was über dieſen Gegenſtand geſagt worden iſt. Ich will bei dieſer Gelegenheit nur einen dieſer Gründe wieder anführen, und mich bemühen, denſelben noch bündiger und auf den gegenwärtigen Fall noch paſſender vorzutragen.

Die Vernunft iſt das Vermögen die Wahrheit und Falſchheit zu entdecken. Die Wahrheit oder Falſchheit beſteht aber in einer Uebereinſtimmung oder Nichtübereinſtimmung entweder mit den realen Verhältniſſen der Begriffe oder mit der realen Exiſtenz und dem wirklichen Dinge. Was alſo dieſer Uebereinſtimmung oder Nichtübereinſtimmung gar nicht fähig iſt, kann auch weder wahr noch falſch, und folglich auch nie ein Objekt unſrer Vernunft ſeyn. Nun iſt offenbar, daſs unſre Leidenſchaften, unſer Wollen und unſre Handlungen einer ſolchen Uebereinſtimmung oder Nichtübereinſtimmung nicht fähig ſind; weil ſie ſelbſt urſprüngliche Thatſachen und Realitäten ſind, die ihre Vollſtändigkeit in ſich ſelber haben und keine Beziehung auf andre Leidenſchaften, Willensthätigkeit und

*) S. Buch 2. Th. 3. Abſchn. 3.

und Handlungen in ſich ſchlieſsen. Es iſt alſo unmöglich, daſs ſie für wahr oder falſch ausgegeben werden und der Vernunft zuwider ſeyn oder mit ihr übereinſtimmen können.

Dieſes Argument hat für unſern gegenwärtigen Zweck einen doppelten Vortheil. Denn es beweiſet direkte, daſs die Handlungen ihren Werth nicht von der Uebereinſtimmung mit der Vernunft erhalten, und daſs das Tadelnswürdige derſelben nicht von einem Widerſpruche in der Vernunft herrührt; und es beweiſet dieſelbe Wahrheit zugleich noch mehr indirekte, indem es uns zeigt, daſs die Vernunft, da ſie nie unmittelbar eine Handlung weder durch ihren Widerſpruch hindern, noch durch ihren Beifall hervorbringen kann, nicht die Quelle des Moraliſch-Guten und Böſen iſt, als welche beide dieſen Einfluſs wirklich haben. Handlungen können lob- oder tadelnswerth, aber deshalb nicht vernünftig oder unvernünftig ſeyn. Lob- oder tadelnswerth iſt alſo nicht mit vernünftig und unvernünftig einerlei. Das Verdienſt und die Schuld der Handlungen widerſpricht oft unſern natürlichen Neigungen, und bisweilen ſchränkt es dieſelben ein. Die Vernunft aber hat keinen ſolchen Einfluſs. Der moraliſche Unterſchied kann alſo nicht aus der Vernunft entſpringen. Die Vernunft iſt ohne alle Thätigkeit, und kann alſo nie die Quelle eines ſo thätigen Princips ſeyn, als das Gewiſſen oder ein moraliſcher Sinn iſt.

Aber

Aber vielleicht könnte man ſagen, daſs, obſchon nicht der Wille oder die Handlung der Vernunft unmittelbar widerſprechen kann, wir dennoch in einigen Stücken, welche die Handlung begleiten, d. i. in ihren Urſachen oder Wirkungen einen ſolchen Widerſpruch finden können. Die Handlung kann ein Urtheil verurſachen, oder kann indirekte durch ein Urtheil verurſacht werden, wenn das Urtheil mit der Leidenſchaft zuſammenwirkt; und durch einen Miſsbrauch der Sprache, den die Philoſophie nicht billigen kann, wird derſelbige Widerſtand der Handlung beigelegt. In wie weit dieſe Wahrheit oder Falſchheit die Quelle der Moralität ſeyn kann, das wollen wir jetzt erwägen.

Es iſt bemerkt worden, daſs die Vernunft in einem ſtrengen und philoſophiſchen Sinne nur auf eine doppelte Art einen Einfluſs auf unſer Betragen haben kann: Entweder wenn ſie uns von dem Daſeyn eines Dinges unterrichtet, das ein eigenthümliches Objekt von ihr iſt, und dadurch eine Leidenſchaft erweckt; oder wenn ſie die Verknüpfung zwiſchen Urſachen und Wirkungen entdeckt, ſo daſs ſie uns Gelegenheit giebt eine Leidenſchaft zu zeigen. Dieſes ſind die einzigen Arten von Urtheilen, welche unſre Handlungen begleiten, oder von denen man einigermaſsen ſagen kann, daſs ſie ſie hervorbringen; und man muſs geſtehen, daſs dieſe Urtheile oft falſch und irrig ſeyn mögen. Eine Perſon kann in Leidenſchaft gerathen, wenn ſie nur glaubt, daſs in einem Objekte Luſt oder Unluſt liege, das

an

an ſich gar keine Fähigkeit hat dergleichen Empfindungen hervorzubringen, oder welches wohl gar das Gegentheil von dem hervorbringt, was man ſich einbildet. Ein Menſch kann alſo falſche Mittel wählen ſeinen Zweck zu erreichen, und kann durch eine ſolche thörichte Aufführung, die Ausführung eines Vorhabens, anſtatt ſie zu beſchleunigen, vielmehr verhindern. Man kann hier ſagen, daſs die falſchen Urtheile auf die Leidenſchaften und Handlungen, welche mit ihnen verknüpft ſind, einflieſsen, und daſs ſie ſie, wenn man figürlich und uneigentlich reden will, unvernünftig machen. Aber alles dieſes zugegeben, iſt doch leicht zu bemerken, daſs dieſe Irrthümer ſo wenig die Quelle aller Unmoralität ſeyn können, daſs ſie gewöhnlich unſchuldig ſind, und derjenigen Perſon, die ſo unglücklih iſt, in dergleichen zu verfallen, gar keine Schuld zuziehen. Sie erſtrecken ſich nicht weiter, als daſs ſie eine irrige That (errorem facti) hervorbringen, welche nach den Moraliſten im Allgemeinen nicht laſterhaft iſt, da ſie gar nicht von der Willkühr abhängt. Ich bin mehr zu beklagen als zu tadeln, wenn ich mich in Anſehung des Einfluſſes der Objekte auf mein Wohl und Weh irre, oder wenn ich nicht die rechten Mittel treffe meine Neigungen zu befriedigen. Kein Menſch kann dergleichen Irrthümer als Fehler meines moraliſchen Charakters anſehen. Eine Frucht zum Beiſpiel, die an ſich unangenehm iſt, erſcheint mir in einer Entfernung, und durch einen Irrthum bilde ich mir ein, daſs ſie angenehm und wohlſchmeckend

ſey.

ſey. Hier iſt ein Irrthum. Ich erwähle gewiſſe Mittel dieſe Frucht zu erreichen, die mir nicht zu meinem Zwecke verhelfen. Dieſes iſt ein zweiter Irrthum; nun iſt es nicht möglich, daſs noch ein dritter ſich in unſre Schlüſſe, welche die Handlungen betreffen, einmiſchen könnte. Ich frage nun, ob ein Menſch in dieſer Lage, der ſich dieſer zwei Irrthümer ſchuldig gemacht hat, ſo unvermeidlich ſie immer geweſen ſeyn mögen, als ein Laſterhafter und Verbrecher anzuſehen iſt? Oder ob man ſich wohl einbilden kann, daſs dergleichen Irrthümer die Quelle aller Unmoralität ſind?

Und hier iſt der rechte Ort zu bemerken, daſs der moraliſche Unterſchied, wenn er auf der Wahrheit oder Falſchheit von dergleichen Urtheilen beruhete, allemal da ſtatt haben müſste, wo wir dergleichen Urtheile fällen; und es würde kein Unterſchied ſeyn, ob die Frage einen Apfel oder ein Königreich beträfe, oder ob der Irrthum vermeidlich oder unvermeidlich wäre. Denn da das Weſen der Moralität nach dieſer Vorausſetzung in einer Uebereinſtimmung oder Nichtübereinſtimmung mit der Vernunft beruhet, ſo ſind die übrigen Umſtände gänzlich willkührlich, und können einer Handlung den Charakter der Tugend oder des Laſters weder geben noch nehmen. Wozu noch kömmt, daſs da dieſe Uebereinſtimmung oder Nichtübereinſtimmung keine Grade zuläſst, alle Tugenden und Laſter vollkommen gleich ſeyn würden.

Sollte

Sollte man einwenden, daſs, obgleich ein Irrthum in Anſehung der **That** nicht laſterhaft wäre, dennoch ein Irrthum in Anſehung des **Rechts** es oft ſey; und daſs dieſes die Quelle aller Unmoralität ſeyn könne; ſo würde ich erwiedern, daſs ein ſolcher Irrthum ganz unmöglich die urſprüngliche Quelle der Unmoralität ſeyn kann, weil er ein wirkliches Recht und Unrecht ſchon vorausſetzt; d. h. einen reellen Unterſchied in moraliſchen Dingen, der unabhängig von dieſen Urtheilen iſt. Ein Irrthum in Anſehung des Rechts kann daher wohl eine Art von unmoraliſcher Handlung werden; aber ſie iſt ſelbſt nur abgeleitet und iſt auf eine andre gegründet, die ihr vorhergeht.

Was diejenigen Urtheile anbetrifft, welche die **Wirkungen** unſrer Handlungen ſind, und welche, wenn ſie falſch ſind, Gelegenheit geben die Handlungen für der Wahrheit und der Vernunft entgegen zu halten; ſo bemerken wir, daſs unſre Handlungen niemals weder ein wahres noch ein falſches Urtheil in uns verurſachen, und daſs ſie nur auf Andere einen ſolchen Einfluſs haben. Es iſt gewiſs, daſs eine Handlung bei vielen Gelegenheiten, falſche Schlüſſe bei Andern erwecken kann; und daſs eine Perſon, die durch ein Fenſter ein zärtliches Betragen von mir mit meines Nachbars Frau ſieht, ſo einfältig ſeyn kann ſich einzubilden, es ſey ganz gewiſs meine eigne Frau. In dieſer Rückſicht iſt meine Handlung einer Lüge oder Falſchheit ähnlich; jedoch mit dem weſentlichen Unterſchiede, daſs ich die Handlung nicht

nicht mit der Abſicht begehe, ein falſches Urtheil in dem Andern zu verurſachen, ſondern blos meine Luſt und meine Leidenſchaft zu befriedigen. Demohnerachtet verurſacht ſie zufälligerweiſe einen Irrthum und ein falſches Urtheil, und die Falſchheit ihrer Wirkungen kann, nach einer ſeltſamen figürlichen Art zu reden, der Handlung ſelbſt beigelegt werden. Aber ich kann doch keinen Vorwand für die Vernunft ſehen, um zu behaupten, daſs die Neigung, einen ſolchen Irrthum zu verurſachen, der erſte Grund oder die urſprüngliche Quelle aller Unmoralität ſeyn ſollte *).

So

*) Man ſollte meinen, es ſey ganz überflüſſig, dieſes zu beweiſen, wenn nicht ein neuerer Schriftſteller, der das gute Glück gehabt hat ſich einiges Anſehen zu erwerben, in allem Ernſt behauptet hätte, daſs eine ſolche Falſchheit der Grund aller Schuld und aller moraliſchen Häſslichkeit ſey. Um die Falſchheit dieſer Hypotheſe zu entdecken, dürfen wir nur erwägen, daſs ein falſcher Schluſs aus einer Handlung gezogen wird, blos vermittelſt einer Dunkelheit der natürlichen Principien, welche macht, daſs eine Urſache insgeheim in ihren Wirkungen durch entgegengeſetzte Urſachen unterbrochen wird, und welche die Verknüpfung zwiſchen zwey Objekten ungewiſs und veränderlich macht. Da nun eine ähnliche Ungewiſsheit und Veränderlichkeit der Urſachen ſelbſt bey phyſiſchen Objekten ſtatt findet, und einen ähnlichen Irrthum in unſerm Urtheile hervorbringt, ſo müſste folgen, wenn jene Geſchicklichkeit, einen Irrthum zu erzeugen, das Weſen des La-

So iſt es alſo nach allen dieſen Betrachtungen unmöglich, daſs der moraliſche Unterſchied des Guten und Böſen durch Vernunft gemacht werden ſoll; weil dieſer Unterſchied einen Einfluſs auf unſre Handlungen haben muſs, deſſen die Vernunft allein gar nicht fähig iſt. Vernunft und Urtheilskraft können zwar die Mittelurſachen einer Handlung ſeyn, indem ſie eine Leidenſchaft in Bewegung bringen oder ihr eine Richtung ertheilen: Aber dann behauptet man nicht, daſs ein Urtheil dieſer Art ſeiner Wahrheit oder Falſchheit nach mit Tugend oder Laſter verknüpft ſey. Und was die Urtheile anbe-

trifft,

Laſters und der Unmoralität wäre," daſs auch lebloſe Dinge laſterhaft und unmoraliſch ſeyn könnten.

Umſonſt verläſst man ſich darauf, daſs lebloſe Dinge ohne Freiheit und Wahl handeln. Denn da Freiheit und Wahl nicht nothwendig ſind, zu machen, daſs eine Handlung einen irrigen Schluſs in uns hervorbringt, ſo können ſie in keiner Rückſicht weſentlich zur Moralität gehören; und ich kann nicht leicht begreifen, wie ſie nach dieſem Syſtem dafür angeſehen werden können. Wenn das Beſtreben, einen Irrthum zu verurſachen, der Urſprung der Unmoralität iſt, ſo wird auch dieſes Beſtreben und die Unmoralität in jedem Falle unzertrennlich ſeyn. Nehmt bey dem vorigen Falle an, daſs ich bey den Freiheiten, die ich mir bey meines Nachbars Frau nahm, die Vorſicht gebraucht hätte, das Fenſter zuzumachen, ſo würde ich keiner Unmoralität ſchuldig geweſen ſeyn; und zwar blos deswegen, weil meine Handlung, weil ſie ganz verborgen war,

gar

trifft, welche durch unſre Urtheile verurſacht werden, ſo können ſie noch weit weniger den Handlun-

gen

gar keine Veranlaſſung zu einem falſchen Urtheile geben konnte.

Aus demſelben Grunde wäre ein Dieb, der auf einer Leiter ins Fenſter ſteigt und ſtielt und dabey alle erſinnliche Vorſicht gebraucht, keinen Lärm zu machen, in keiner Rückſicht ein Verbrecher. Denn entweder er will nicht ertappt werden oder wenn er entdeckt wird, ſo kann er doch unmöglich einen Irrthum verurſachen, weil ihn, bey dieſen Umſtänden, niemand für etwas anders halten kann, als was er wirklich iſt.

Es iſt bekannt, daſs die Schielenden ſehr leicht bey Andern Irrthümer veranlaſſen, und daſs wir uns leicht einbilden, ſie grüſsen oder reden die eine Perſon an, da ſie doch eine ganz andre meinen. Sind ſie nun wohl um deswillen unmoraliſch?

Auſſerdem iſt leicht zu ſehen, daſs in allen dieſen Schlüſſen ein offenbarer Zirkel iſt. Ein Menſch, der eines Andern Güter in Beſitz nimmt, und ſie als ſeine eignen gebraucht, erklärt ſie auf eine gewiſſe Art für ſeine eignen; und dieſe Falſchheit iſt die Quelle der Unmoralität der Ungerechtigkeit. Aber weiſs man wohl, was Eigenthum oder Recht oder Verbindlichkeit iſt, wenn man nicht ſchon einen Begriff von Moralität hat?

Ein Menſch, der gegen ſeinen Wohlthäter undankbar iſt, giebt gewiſſermaſsen zu verſtehen, daſs er nie einige Wohlthaten von ihm empſing. Aber wie? iſt er deswegen undankbar, weil es ſeine Pflicht iſt, dankbar zu ſeyn? Aber dieſes ſetzt offenbar eine vorhergehende Regel der Pflicht und

der

gen ſolche moraliſche Eigenſchaften geben, welche ihre Urſachen ſind.

Aber

der Moralität zum voraus. Oder iſt er es, weil die menſchliche Natur überhaupt zur Dankbarkeit geneigt iſt, und ſollen wir daraus ſchlieſsen, daſs ein Menſch, der jemanden Kränkungen zufügt, von der Perſon, welche er kränkt, nie Wohlthaten empfangen hat? Aber die Liebe zur Dankbarkeit iſt nicht ſo allgemein in der menſchlichen Natur, daſs wir zu einem ſolchen Schluſſe berechtiget würden. Oder wenn es ſo wäre, iſt denn eine Ausnahme von der allgemeinen Regel in jedem Falle ein Verbrechen aus keinem andern Grunde, als weil es eine Ausnahme iſt?

Aber was ganz und gar hinreicht, dieſes wunderliche Syſtem in ſeiner Nichtigkeit darzuſtellen, iſt, daſs es uns immer in derſelben Schwierigkeit ſtecken läſst, wenn wir einen Grund angeben ſollen, weshalb die Wahrheit Tugend und die Falſchheit Laſter ſey, um das Verdienſt oder die Schuld einer andern Handlung zu erklären. Ich will zugeben, wenn ihr wollet, daſs alle Unmoralität von dieſer vorausgeſetzten Falſchheit in der Handlung herrührt, aber nur unter der Bedingung, daſs ihr mir einen vernünftigen Grund angebt, weswegen eine ſolche Falſchheit unmoraliſch iſt. Wenn ihr der Sache unpartheiiſch nachdenkt, ſo werdet ihr finden, daſs ihr euch noch in derſelben Schwierigkeit findet, als gleich im Anſange.

Dieſes letzte Argument iſt ſchlagend: weil dieſe Art der Wahrheit oder Falſchheit nie einen Einfluſs auf unſre Handlungen haben kann, wenn nicht ein offenbares Verdienſt oder Schuld mit ihr verknüpft

iſt.

Aber um mehr ins Detail zu gehen und zu zeigen, daſs dergleichen ewige und unveränderliche Realitäten und Negationen der Dinge nach einer geſunden Philoſophie gar nicht vertheidiget werden können, wollen wir folgende Betrachtungen in Erwägung ziehen.

Wenn das Denkvermögen und der Verſtand allein im Stande wären, die Grenzen zwiſchen Recht und Unrecht feſtzuſetzen, ſo müſste der Charakter der Tugend und des Laſters entweder in einigen Verhältniſſen der Dinge liegen, oder er müſste ein Faktum, ein geſchehenes Ding, eine Begebenheit ſeyn, die durch unſre Schlüſſe entdeckt würde. Dieſe Folge iſt evident. Denn da ſich die Operationen des Verſtandes in zwei Arten zertheilen, nemlich Begriffe zu vergleichen, und von dem Daſeyn der einen Begebenheit auf ein anderes wirkliches Faktum zu ſchlieſsen; ſo müſste die Tugend, wenn ſie durch den Verſtand entdeckt werden ſollte, ein Objekt der einen oder der andern dieſer Operationen ſeyn; denn es giebt gar keine dritte Handlung des Verſtandes, wodurch ſie noch entdeckt werden könnte. Gewiſſe Philoſophen haben die Meinung, als ob die Moralität der Demonſtration fähig wäre, ſehr eifrig fortgepflanzt; und obgleich niemand in dieſen Demon-

iſt. Denn wer denkt je daran, deswegen eine Handlung zu begehen, weil Andre vielleicht falſche Folgen daraus ziehen können? Oder wer that je etwas in der Abſicht, daſs er zu wahren Schlüſſen möchte Anlaſs geben?

monſtrationen nur um einen Schritt weiter gekommen iſt; ſo hat man es doch immer als ausgemacht angenommen, daſs dieſe Wiſſenſchaft zu einer eben ſo groſsen Gewiſsheit gebracht werden könne, als Geometrie und Algeber. Nach dieſer Vorausſetzung müſste Tugend und Laſter in gewiſſen Verhältniſſen beſtehen, weil ganz allgemein zugeſtanden wird, daſs Thatſachen keiner Demonſtration fähig ſind. Laſst uns alſo bei der Prüfung dieſer Hypotheſe anfangen und uns bemühen diejenigen Eigenſchaften, wo möglich, zu beſtimmen, welche ſo lange die Objekte unſrer fruchtloſen Unterſuchungen geweſen ſind. Gebt die Verhältniſſe ganz genau und deutlich an, welche die Moralität oder die Verbindlichkeit ausmachen, damit wir erkennen mögen, worinn ſie beſtehen, und nach welchen Geſetzen wir über dieſelben urtheilen ſollen.

Wenn ihr behauptet, daſs Tugend und Laſter in Verhältniſſen beſtehen, die der Gewiſsheit und der Demonſtration fähig ſind, ſo müſst ihr euch auf diejenigen vier Verhältniſſe einſchränken, welche allein dieſen Grad der Evidenz zulaſſen; und in dieſem Falle verwickelt ihr euch in Ungereimtheiten, aus welchen ihr nie im Stande ſeyd wieder herauszukommen. Denn da ihr alsdann ſagt, daſs das Weſen der Moralität in den Verhältniſſen liegt, und da keines dieſer Verhältniſſe iſt, welches nicht auch nicht nur auf unvernünftige, ſondern auch auf lebloſe Dinge angewendet werden könnte; ſo folgt, daſs ſelbſt dergleichen Objekte des Verdienſtes oder der

Schuld fähig ſeyn müſſen. Aehnlichkeit, Widerſtreit, Grade der Qualitäten und Proportionen in der Gröſse und Zahl; alle dieſe Verhältniſſe kommen eben ſo eigenthümlich der Materie zu, als unſern Handlungen Leidenſchaften und Willensthätigkeiten. Es iſt alſo ganz gewiſs, daſs weder die Moralität in einem dieſer Verhältniſſe, noch die Empfindung davon in der Entdeckung derſelben liegen kann *).

Sollte man behaupten, daſs der Sinn für die Moralität in der Entdeckung eines gewiſſen Verhältniſſes beſteht, das von jenen verſchieden iſt, und daſs unſre Aufzählung nicht vollſtändig wäre, wenn wir alle einer Demonſtration fähige Verhältniſſe unter jenen vier Haupttiteln begreifen wollten; ſo weiſs ich hierauf nichts zu erwiedern, bis jemand ſo gut iſt

*) Als einen Beweis, wie verworren unſre Art, über dieſen Gegenſtand zu denken, gemeiniglich iſt, bemerken wir, daſs diejenigen, welche behaupten, daſs die Moralität ſich demonſtriren läſst, nicht ſagen, daſs ſie in den Verhältniſſen liege, und daſs die Verhältniſſe durch Vernunft unterſchieden werden können. Sie ſagen nur, daſs die Vernunft eine ſolche Handlung in ſolchen Verhältniſſen als tugendhaft und eine andre als laſterhaft entdecken kann. Es ſcheint, daſs ſie es für hinreichend halten, wenn ſie nur das Wort Verhältniſs in den Satz bringen können, ohne ſich darum zu bekümmern, ob es auch zu dem Zwecke diene oder nicht. Aber hier, denke ich, iſt der Beweis offenbar. Die demon-

iſt und mir dieſes neue Verhältniſs nennt. Ein Syſtem zu widerlegen, das nie iſt auseinandergeſetzt worden, iſt unmöglich. Bei einer ſolchen Art, im Dunkeln zu fechten, verlieren ſich die Streiche in der Luft und werden oft dahin gerichtet, wo gar kein Feind exiſtirt.

Ich muſs mich alſo bei dieſer Gelegenheit damit begnügen, daſs ich jedem, der die Aufklärung dieſes Syſtems über ſich nehmen will, folgende zwei Bedingungen vorlege. Erſtlich da das moraliſch Gute und Böſe blos den Handlungen des Gemüths zukömmt, und aus unſrer Lage in Beziehung auf die äuſsern Objekte entſpringt, ſo müſſen die Verhätniſſe, von welchen jener moraliſche Unterſchied entſtehen ſoll, blos zwiſchen den innern Handlungen und den äuſsern Objekten angetroffen werden,

monſtrativiſche Vernunft entdeckt blos Verhältniſſe. Nun entdeckt aber, nach dieſer Hypotheſe eben die Vernunft, Tugend und Laſter. Dieſe moraliſchen Eigenſchaften müſſen alſo Verhältniſſe ſeyn. Wenn wir eine Handlung in einer gewiſſen Lage tadeln, ſo muſs das ganze aus der Handlung und der Lage zuſammengeſetzte Objekt gewiſſe Verhältniſſe bilden, aus welchen das Laſter beſteht. Auf eine andre Art kann dieſe Hypotheſe nicht verſtanden werden. Denn was entdeckt die Vernunft, wenn ſie ſagt, daſs eine Handlung laſterhaft ſey? Entdeckt ſie ein Verhältniſs oder eine Begebenheit, ein Faktum? Dieſe Fragen ſind entſcheidend und können nicht zurückgewieſen werden.

und müſſen weder auf die innern Handlungen paſſen, wenn ſie blos unter ſich verglichen werden, noch auf die äuſsern Objekte, wenn ſie andern äuſsern Objekten entgegengeſetzt werden. Denn da die Moralität mit gewiſſen Verhältniſſen verknüpft ſeyn ſoll, ſo würde folgen, wenn dieſe Verhältniſſe den innern Handlungen für ſich betrachtet zugehören könnten, daſs wir in uns ſelbſt und unabhängig von unſrer Lage, gegen die Welt gewiſſer Verbrechen ſchuldig ſeyn könnten. Und wenn dieſe moraliſchen Verhältniſſe auf äuſsere Objekte angewandt werden könnten, ſo würde auf eine ähnliche Weiſe folgen, daſs ſelbſt lebloſe Dinge der moraliſchen Schönheit und Häſslichkeit fähig wären. Nun ſcheint es ſchwer ſich einzubilden, daſs ein Verhältniſs zwiſchen unſern Leidenſchaften, Neigungen und Handlungen, verglichen mit den äuſsern Objekten, entdeckt werden könne, das nicht auch dieſen Leidenſchaften und Neigungen oder dieſen äuſseren Objekten unter ſich ſelbſt verglichen zukommen könnte.

Aber noch ſchwerer wird es ſeyn, die zweite Bedingung zu erfüllen, welche zur Rechtfertigung dieſes Syſtems erforderlich iſt. Nach den Grundſätzen derer, welche einen abſtrakten rationellen Unterſchied zwiſchen dem Guten und Böſen und zwiſchen einer natürlichen Geſchicklichkeit und Ungeſchicklichkeit der Dinge behaupten, muſs man nicht nur annehmen, daſs dieſe Verhältniſſe, da ſie ewig und unveränderlich ſind, immer dieſelben ſind, wenn ſie nur von irgend einem vernünftigen Weſen betrach-

tet

tet werden, ſondern es müſſen auch ihre Wirkungen allenthalben nothwendig dieſelben ſeyn; und es folgt daraus, daſs ſie keinen kleinern, ja wohl noch einen gröſsern Einfluſs bei der Direktion des Willens der Gottheit haben als bei der Regierung der vernünftigen und tugendhaften Weſen unſerer Gattung. Dieſe zwei Stücke ſind offenbar verſchieden. Etwas anders iſt die Tugend zu erkennen und etwas anders den Willen nach ihr zu bequemen. Um alſo zu beweiſen, daſs der Maaſsſtab des Rechts und Unrechts aus ewigen Geſetzen beſteht, die für jedes vernünftige Weſen verbindlich ſind, iſt es nicht hinreichend die Verhältniſſe zu zeigen, worauf ſie ſich gründen: Wir müſſen auch noch die Verknüpfung zwiſchen dem Verhältniſſe und dem Willen ausfindig machen, und müſſen beweiſen, daſs dieſe Verknüpfung ſo nothwendig iſt, daſs ſie in jedem wohlgeordneten Gemüthe ſtatt finden und ihren Einfluſs zeigen muſs; obgleich der Unterſchied zwiſchen dieſen Gemüthern in anderer Rückſicht unermeſslich und unendlich ſeyn kann. Nun iſt, auſserdem was ich ſchon bewieſen habe, daſs ſelbſt in der menſchlichen Natur niemals ein Verhältniſs allein eine Handlung hervorbringen kann; auſser dieſem, ſage ich, iſt auch ſchon in der Abhandlung über den Verſtand gezeigt worden, daſs es keine ſolche Verknüpfung der Urſache und Wirkung giebt, wie ſie hier vorausgeſetzt wird, welche auf eine andre Art als durch Erfahrung entdeckt werden könnte, und wovon man aus der bloſsen Anſchauung der Objekte

eine

eine vollkommne Gewiſsheit erlangen könnte. Alle Dinge in der Welt erſcheinen an ſich betrachtet, als gänzlich iſolirt und unabhängig von einander. Wir lernen ihren Einfluſs und ihre Verknüpfung blos durch Erfahrung kennen; und dieſen Einfluſs dürfen wir nie über die Grenzen der Erfahrung ausdehnen.

Bei ſo bewandten Umſtänden wird es unmöglich ſeyn, die erſte Bedingung, die zu dem Syſteme erfodert wird, das einen ewigen rationellen Maaſsſtab des Rechts und Unrechts annimmt, zu erfüllen; weil es unmöglich iſt, ſolche Verhältniſſe aufzuweiſen, worauf ein ſolcher Unterſchied gegründet werden könnte: Und die zweite Bedingung zu erfüllen, iſt eben ſo unmöglich, weil man nicht a priori beweiſen kann, daſs jene Verhältniſſe, wenn ſie auch reell exiſtirten und wahrgenommen würden, auch allgemein nöthigend und verbindend ſeyn müſsten.

Doch, um dieſen allgemeinen Betrachtungen noch mehr Licht und Ueberzeugung zu verſchaffen, ſo wollen wir ſie durch einige einzelne Beiſpiele erläutern, in welchen der Charakter des moraliſchen Guten oder Böſen allgemein anerkannt wird. Unter allen Verbrechen, welche menſchliche Geſchöpfe zu begehen im Stande ſind, iſt die Undankbarkeit das abſcheulichſte und unnatürlichſte, beſonders wenn es gegen Eltern verübt wird in den dringendſten Fällen, wo es Wunden oder Tod betrifft. Dieſes allgemein, ſowohl von den Philoſophen, als ... meinen Manne, zugeſtanden; unter den ...

entſteht nur die Frage, ob die Schuld oder die moraliſche Häſslichkeit dieſer Handlung durch demonſtrative Beweiſe entdeckt werden kann, oder ob ſie durch einen innern Sinn, durch eine Art von Empfindung, welche die Reflexion über eine ſolche Handlung natürlicherweiſe verurſacht, gefühlt werden muſs. Dieſe Frage wird bald gegen die erſte Meinung entſchieden werden, wenn wir dieſelbigen Verhältniſſe an andern Objekten darthun können, mit denen der Begriff von Schuld oder Unbilligkeit gar nicht verknüpft iſt. Die Vernunft oder die Wiſſenſchaft beſteht blos in der Vergleichung der Begriffe und in der Entdeckung ihrer Verhältniſſe; und wenn dieſelbigen Verhältniſſe verſchiedene Charaktere haben, ſo muſs nothwendig folgen, daſs dergleichen Charaktere nicht blos durch Vernunft entdeckt worden ſind. Um alſo die Sache dieſer Prüfung auszuſetzen, ſo laſst uns ein lebloſes Ding wählen, wie eine Eiche oder einen Ulmbaum, und laſst uns annehmen, daſs etwas von ſeinem Saamen neben ihm hinfällt, das einen Spröſsling erzeugt, der nach und nach ſo groſs wird, daſs er zuletzt ſeinen Mutterbaum überwächſt und zerſtört: ſo frage ich, ob in dieſem Falle irgend ein Verhältniſs fehlt, das ſich bei einem Elternmorde oder bei dem Undanke entdecken läſst? Iſt nicht der eine Baum die Urſache von dem Daſeyn des andern; und der letztere die Urſache von der Zerſtörung des erſtern, gerade ſo, wie wenn ein Kind ſeinen Vater oder ſeine Mutter ermordet? Daſs die freie Wahl oder der Wille hier

fehle,

fehle, iſt keine befriedigende Antwort. Denn bei einem Vatermorde bringt der Wille keine verſchiedenen Verhältniſſe hervor, ſondern iſt nur die Urſache, von welcher die Handlung herrührt; und er bringt folglich dieſelben Verhältniſſe hervor, welche in der Eiche oder Ulme nur aus andern Quellen entſtehen. Ein Wille oder die freie Wahl beſtimmt einen Menſchen, ſeinen Vater oder Mutter umzubringen; und die Geſetze der Materie und der Bewegung beſtimmen einen Spröſsling, die Eiche zu zerſtören, von welcher er ſeinen Urſprung hat. Hier haben alſo dieſelbigen Verhältniſſe nur verſchiedene Urſachen; aber die Verhältniſſe bleiben doch noch immer dieſelben: Und da ihre Entdeckung nicht in beiden Fällen mit dem Begriffe der Unſittlichkeit verknüpft iſt, ſo folgt, daſs dieſer Begriff nicht aus einer ſolchen Entdeckung entſpringt.

Aber um noch ein ähnlicheres Beiſpiel zu wählen; ſo möchte ich wohl jemanden fragen, weshalb Blutſchande unter den Menſchen für ein Verbrechen gehalten wird, und weshalb dennoch dieſelbe Handlung und dieſelben Verhältniſſe bei den Thieren nicht die geringſte moraliſche Schande oder Häſslichkeit an ſich haben? Sollte man antworten, daſs dieſe Handlung bei den Thieren deshalb unſchuldig ſey, weil ſie nicht Vernunft genug hätten das Schandbare derſelben zu entdecken; daſs aber bei einem Menſchen, der mit dieſem Vermögen verſehen iſt, das ihn auf ſeine Pflicht einſchränken ſoll, dieſelbe Handlung ſogleich Sünde werde; ſollte man ſo ſagen,

ſo

ſo würde ich erwiedern, daſs dieſes im Cirkel beweiſen heiſst. Denn ehe die Vernunft dieſe moraliſche Häſslichkeit wahrnehmen kann, muſs ſie doch erſt da ſeyn; und folglich iſt ſie von den Entſcheidungen unſrer Vernunft ganz unabhängig, und iſt weit mehr ihr Objekt, als ihre Wirkung. Nach dieſem Syſtem müſste jedes Thier, das Sinn, Begierden und Willen hat, d. h. jedes Thier aller Tugenden und Laſter fähig ſeyn, um derentwillen wir die Menſchen des Lobes oder Tadels würdig achten. Der ganze Unterſchied iſt, daſs unſre höhere Vernunft dienen kann, das Laſter oder die Tugend zu entdecken, und daſs ſie alſo hierdurch das Lob oder den Tadel vermehrt: Aber dennoch ſetzt dieſe Entdeckung ein abgeſondertes Weſen in dieſen moraliſchen Unterſcheidungen zum Voraus, und zwar ein Weſen, welches blos von dem Willen und den Begierden abhängt, und welches ſowohl in der Vorſtellung als in der Realität von der Vernunft ganz unterſchieden iſt. Thiere ſind unter einander eben der Verhältniſſe fähig, als Menſchen, und es müſste ihnen alſo eben dieſelbe Moralität zukommen, wenn das Weſen der Moralität in dieſen Verhältniſſen beſtünde. Der Mangel des gehörigen Grades der Vernunft in ihnen könnte ſie zwar hindern, ihre moraliſchen Pflichten und Verbindlichkeiten wahrzunehmen; weil ſie doch eher exiſtiren müſſen, ehe ihre Wirklichkeit wahrgenommen werden kann. Die Vernunft kann ſie zwar finden, aber ſie niemals hervorbringen. Dieſes Argument verdient die genaueſte

Er-

Erwägung, denn es iſt nach meiner Meinung ganz entſcheidend.

Und dieſe Schluſsfolge beweiſst nicht nur, daſs die Moralität nicht in ſolchen Verhältniſſen beſteht, welche die Objekte der Wiſſenſchaft ſind; ſondern wenn man ihr genau nachdenkt, ſo wird ſie auch mit gleicher Gewiſsheit beweiſen, daſs ſie nicht in einer Thatſache beſteht, welche durch den Verſtand entdeckt werden kann. Dieſes iſt der zweite Theil unſres Beweiſes; und wenn dieſes zur Evidenz gebracht werden kann, ſo können wir mit Recht den Schluſs machen, daſs die Moralität kein Objekt der Vernunft iſt. Aber kann es wohl eine Schwierigkeit geben, zu beweiſen, daſs Tugend und Laſter nicht Thatſachen ſind, auf deren Exiſtenz wir vermittelſt der Vernunft ſchlieſsen können? Nehmt eine Handlung, die nach dem allgemeinen Geſtändniſs laſterhaft iſt, z. B. einen vorſätzlichen Mord. Betrachtet und unterſucht ihn von allen Seiten und ſeht, ob ihr diejenige Thatſache oder das reale exiſtirende Ding finden könnet, welches ihr Laſter nennt. Ihr mögt es anſehen, wie ihr wollt, ihr findet immer nur gewiſſe Leidenſchaften, Beweggründe, Beſtrebungen des Willens und Gedanken. Kein anderes wirkliches Ding iſt hier anzutreffen. Das Laſter entwiſcht euch ganz und gar, ſo lange ihr das Objekt betrachtet. Ihr könnt es nirgends finden, bis ihr euren Blick in euer eignes Herz lenkt und daſelbſt ein Gefühl der Miſsbilligung findet, welches in euch gegen dieſe Handlung entſtehet. Hier iſt eine Thatſache;

ſache; aber ſie iſt nicht ein Objekt der Vernunft, ſondern des Gefühls. Es liegt in euch ſelbſt, nicht in dem Objekte. So daſs wenn ihr ſagt, eine Handlung oder ein Charakter ſey laſterhaft, ſo wollt ihr nichts anders ſagen, als daſs ihr vermöge der Einrichtung eurer Natur ein Gefühl oder eine Empfindung des Tadels gegen ſie habt, wenn ihr ſie euch vorſtellt. Tugend und Laſter können alſo mit Tönen, Farben, Hitze und Kälte verglichen werden, welche nach den neuern Philoſophen, keine Qualitäten in den Dingen, ſondern bloſse Vorſtellungen im Gemüthe ſind: Und dieſe Entdeckung muſs in der Sittenlehre eben ſo wie jene in der Naturlehre, als ein wichtiger Fortſchritt in den ſpekulativen Wiſſenſchaften angeſehen werden; ob er gleich in der einen ſo gut als in der andern, wenig oder gar keinen Einfluſs auf das Praktiſche hat. Nichts kann reeller ſeyn oder uns näher intereſſiren, als unſre eignen Empfindungen, des Vergnügens und Miſsvergnügens; und wenn dieſe der Tugend günſtig und dem Laſter nicht günſtig ſind, ſo kann nichts mehr zur Anordnung unſrer Aufführung und unſres Betragens erfodert werden.

Ich kann nicht umhin, zu dieſem Raiſonnement noch eine Bemerkung hinzuzufügen, welche vielleicht als nicht unbedeutend gefunden werden dürfte. In jedem Moralſyſteme, das mir bis jetzt vorgekommen iſt, habe ich immer bemerkt, daſs der Auktor eine Zeitlang die gewöhnliche Art zu ſchlieſſen befolgt, und das Daſeyn Gottes begründet, oder

Beob-

Beobachtungen über die menſchlichen Angelegenheiten anſtellt; wo ich denn plötzlich voll Verwunderung finde, daſs ich keinen einzigen Satz mehr antreffe, der nicht ſtatt der gewöhnlichen Verbindungswörter der Urtheile iſt und iſt nicht durch ſoll und ſoll nicht verknüpft iſt. Dieſer Tauſch iſt unmerklich, aber deſſenungeachtet von groſser Wichtigkeit. Denn da dieſes ſoll oder ſoll nicht ein neues Verhältniſs oder Bejahung ausdrückt, ſo muſs dieſes nothwendig bemerkt und erklärt werden; und es muſs zugleich ein Grund davon angegeben werden, welches ſonſt ganz unbegreiflich zu ſeyn ſcheint, wie dieſes neue Verhältniſs von andern, die von ihm ganz verſchieden ſind, abgeleitet werden kann. Da aber die Moralphiloſophen gewöhnlich dieſe Vorſicht nicht gebrauchen, ſo will ich ſie wenigſtens den Leſern empfehlen; und ich bin überzeugt, daſs dieſe geringe Aufmerkſamkeit alle gewöhnlichen Moralſyſteme umſtoſsen wird, und daſs wir dadurch einſehen werden, daſs der Unterſchied zwiſchen Tugend und Laſter nicht blos auf den Verhältniſſen der Objekte gegründet iſt und nicht durch Vernunft wahrgenommen wird.

Zweiter Abſchnitt.

Der moraliſche Unterſchied rührt von einem moraliſchen Sinne her.

Da alſo Tugend und Laſter nicht blos durch Vernunft oder durch Vergleichung der Begriffe zu ent-

entdecken ſind, ſo führt uns der Verfolg der Gründe auf den Schluſs, daſs wir vermittelſt einer Impreſſion oder einer Empfindung, die ſie verurſachen, in den Stand geſetzt werden müſſen, den Unterſchied zwiſchen Tugend und Laſter zu bemerken. Unſre Entſcheidungen, die das moraliſche Recht und Unrecht betreffen, ſind offenbar Vorſtellungen; und da alle Vorſtellungen entweder Impreſſionen oder Begriffe ſind; ſo iſt die Ausſchlieſsung des einen Theils ein überzeugender Grund für den andern. Die Moralität wird alſo mehr durch das Gefühl, als durch das Urtheil erkannt; obgleich dieſes Gefühl oder dieſe Empfindung gemeiniglich ſo ſanft und gelinde iſt, daſs wir ſie ſehr leicht mit einem Begriffe verwechſeln, nach der gemeinen Gewohnheit, da man leicht alle Dinge, welche eine groſse Aehnlichkeit mit einander haben, für einerlei hält.

Die nächſte Frage iſt: Von welcher Natur ſind dieſe Impreſſionen, und nach welchen Regeln wirken ſie auf uns? Hier können wir nicht lange zweifelhaft ſeyn, ſondern müſſen antworten, daſs die Impreſſion, welche von der Tugend entſpringt, angenehm, die aber von dem Laſter herkömmt, unangenehm ſey. Die Erfahrung jedes Augenblicks muſs uns hiervon überzeugen. Kein Schauſpiel iſt ſo herrlich und ſchön, als eine edle und groſsmüthige Handlung; hingegen erfüllt uns nichts mit gröſsern Abſcheu als der Anblick von Grauſamkeit und Verrätherei. Kein Genuſs gleicht dem Vergnügen, das uns der Umgang derer gewährt, die wir lie-

lieben und achten; ſo wie keine gröſsere Strafe erdacht werden kann, als wenn man dazu verbannt wird mit ſolchen zu leben, die man haſſet und verachtet. Ein gutes Schauſpiel oder ein Roman kann uns Beiſpiele von dem Vergnügen geben, das die Tugend gewährt; und von dem Miſsvergnügen, das von dem Laſter entſpringt.

Da alſo die verſchiedenen Impreſſionen, wodurch das Moraliſch-Gute und Böſe erkannt wird, nichts als beſondere oder eigenthümliche Arten der Luſt oder Unluſt ſind; ſo folgt, daſs es bei allen Unterſuchungen dieſer moraliſchen Unterſcheidungen genug ſeyn wird, die Grundſätze aufzufinden, nach welchen wir ein Vergnügen oder Miſsvergnügen bei dem Anblicke eines Charakters empfinden, um befriedigend zu entſcheiden, ob ein Charakter lobens- oder tadelnswerth ſey. Eine Handlung, Geſinnung oder Charakter iſt tugendhaft oder laſterhaft; warum? weil die Vorſtellung deſſelben eine Luſt oder Unluſt von einer eigenthümlichen Art verurſacht. Wenn wir alſo nur einen Grund von der Luſt und Unluſt angeben, ſo erklären wir die Tugend und das Laſter hinreichend. Eine Empfindung von der Tugend haben, heiſst nichts anders, als ein eigenthümliches Vergnügen bei der Vorſtellung eines gewiſſen Charakters fühlen. Das bloſse Gefühl beſtimmt unſer Lob und unſre Bewunderung. Weiter gehen wir nicht; wir unterſuchen auch die Urſache des Vergnügens nicht. Wir ſchlieſsen nicht etwa, daſs ein Charakter tugend-

tugendhaft ſey, weil er gefällt; ſondern indem wir fühlen, daſs er uns auf eine ſo eigenthümliche Art vergnügt, ſo fühlen wir auch wirklich, daſs er tugendhaft iſt. Es iſt gerade, wie bei unſern Urtheilen über alle Arten der Schönheit, des Geſchmacks und anderer Empfindungen. Unſer Beifall iſt in dem unmittelbaren Vergnügen, das ſie uns gewähren, enthalten.

Ich habe gegen das Syſtem, welches einen ewigen in der Vernunft gegründeten Unterſchied des Rechts und Unrechts behauptet, eingewendet, daſs es unmöglich iſt, in den Handlungen vernünftiger Weſen Verhältniſſe anzugeben, die ſich nicht auch in den äuſſern Objekten finden; und wenn alſo mit dieſen Verhältniſſen allemal Moralität verknüpft wäre, ſo müſste es auch der lebloſen Materie möglich ſeyn, tugendhaft oder laſterhaft zu werden. Nun könnte man auf gleiche Art gegen das gegenwärtige Syſtem einwenden, daſs, wenn Tugend und Laſter durch Luſt und Unluſt beſtimmt wurde, dieſe Eigenſchaften in jedem Falle von den Empfindungen entſtehen müſsten; und daſs folglich jedes Objekt, es ſey belebt oder leblos, vernünftig oder unvernünftig, moraliſch gut oder böſe werden könne, wenn es nur fähig iſt, eine Luſt oder Unluſt zu erwecken. Allein obſchon dieſer Einwurf derſelbe zu ſeyn ſcheint, ſo hat er doch keinesweges in dem einen Falle ſo viel Kraft, als in dem andern. Denn erſtlich iſt offenbar, daſs wir unter dem Ausdrucke Luſt Empfindungen begreifen, die von einander

der ſehr unterſchieden ſind, und die nur eine ſolche entfernte Aehnlichkeit mit einander haben, als erfodert wird, um ſie unter denſelbigen abſtrakten Ausdruck zu faſſen. Ein gutgeſetztes muſikaliſches Stück, und eine Bouteille guter Wein bringen beide Luſt hervor; und was noch mehr iſt, ihre Güte iſt beiderſeitig nur durch die Luſt, welche ſie verurſachen, beſtimmt. Aber können wir wohl deshalb ſagen, daſs der Wein ſehr harmoniſch und die Muſik von einem angenehmen Geſchmack ſey? Eben ſo kann ein lebloſes Ding und der Charakter oder die Geſinnung einer Perſon Vergnügen gewähren; allein da das Vergnügen verſchieden iſt, ſo ſchützt uns dieſes, daſs wir ſie nicht beide in unſerm Urtheile mit einander verwechſeln, und macht, daſs wir das eine der Tugend und das andre dem lebloſen Objekte zuſchreiben. Aber auch nicht jede Empfindung der Luſt und Unluſt, welche von den Charakteren und Handlungen entſpringt, iſt von der eigenthümlichen Art, welche macht, daſs wir etwas loben oder tadeln. Die guten Eigenſchaften eines Feindes können uns ſchädlich ſeyn; aber dennoch können ſie uns Achtung und Ehrfurcht abzwingen. Blos wenn ein Charakter im Allgemeinen betrachtet wird, ohne Beziehung auf unſer beſonderes Intereſſe, verurſacht er ein Gefühl oder eine Empfindung, wornach er moraliſch gut oder böſe genannt wird. Es iſt wahr, dergleichen eigennützige und moraliſche Empfindungen können leicht verwechſelt werden, und gehen gewöhnlich in einander über. Es iſt ſelten

ten der Fall, daſs wir unſern Feind nicht als laſterhaft denken, und daſs wir einen Unterſchied machen zwiſchen dem, was unſerm Intereſſe entgegen iſt, und zwiſchen wirklicher Bosheit und Niederträchtigkeit. Aber dieſes hebt den Unterſchied der Empfindungen an ſich ſelbſt nicht auf; und ein Mann von Verſtande und geſunder Urtheilskraft kann ſich vor dergleichen Illuſionen hüten. Eben ſo, ob es gleich gewiſs iſt, daſs eine muſikaliſche Stimme nichts iſt, als eine Stimme, die vermöge ihrer Natur eine beſondere Art von Wohlgefallen hervorbringt; ſo fällt es doch einem Menſchen ſchwer die Annehmlichkeit der Stimme ſeines Feindes zu empfinden, oder zu geſtehen, daſs ſie muſikaliſch ſey. Aber wer ein feines Gehör und dabei eine Herrſchaft über ſich ſelbſt hat, der kann dieſe Gefühle unterſcheiden, und jedem nach Verdienſt ſein Lob ertheilen.

Zweitens dürfen wir uns nur wieder an das vorhergehende Syſtem der Leidenſchaften erinnern, um einen noch beträchtlichern Unterſchied unter unſern angenehmen und unangenehmen Empfindungen zu bemerken. Stolz und Demuth, Liebe und Haſs werden erweckt, wenn ein Ding vorgeſtellt wird, das ein Verhältniſs zu dem Objekte der Leidenſchaft hat, und zugleich eine beſondere Empfindung, die mit der Empfindung der Leidenſchaft verknüpft iſt, hervorbringt. Nun ſind Tugend und Laſter mit dieſen Umſtänden verknüpft. Sie müſſen nothwendig entweder in uns oder in andern exiſti-

ren, und entweder Luſt oder Unluſt erzeugen; und ſie müſſen alſo eine dieſer vier Leidenſchaften erwecken; welches ſie deutlich genug von derjenigen Luſt und Unluſt unterſcheidet, die von lebloſen Objekten entſteht, die oft in gar keinem Verhältniſſe mit uns ſtehen: und dieſes iſt vielleicht die beträchtlichſte Wirkung, welche Tugend und Laſter auf das menſchliche Gemüth haben.

Nun entſteht im Allgemeinen die Frage in Anſehung jener Luſt oder Unluſt, welche das Gute und Böſe unterſcheidet: Aus welchen Quellen es entſpringt und woher es in der menſchlichen Seele entſteht? Hierauf antworte ich erſtlich, daſs es ungereimt iſt, ſich einzubilden, daſs dieſe Empfindungen in jedem einzelnen Falle durch eine originelle Beſchaffenheit und urſprüngliche Einrichtung hervorgebracht werden. Denn da die Zahl unſrer Pflichten in gewiſſer Rückſicht unendlich iſt, ſo iſt es unmöglich, daſs unſre urſprünglichen Inſtinkte ſich auf eine jede derſelben erſtrecken ſollten, und daſs von unſrer erſten Kindheit an die ganze Menge der Vorſchriften unſerm Gemüthe eingeprägt ſeyn ſollte, welche in dem vollſtändigſten Syſteme der Sittenlehre enthalten ſind. Eine ſolche Verfahrungsart iſt den gewöhnlichen Maximen, nach welchen die Natur regiert wird, nicht gemäſs, wo wenig Principien alle die Mannichfaltigkeit hervorbringen, die ſich in dem Weltall findet, und wo jedes Ding nach der leichteſten und einfachſten Methode regiert wird.

wird. Es iſt alſo nothwendig, die Zahl dieſer erſten Urtriebe zu verkleinern, und einige allgemeinere Principien aufzuſuchen, worauf ſich alle unſre moraliſchen Begriffe gründen.

Aber ſollte man, was den zweiten Theil betrifft, fragen: Ob wir dieſe Principien in der Natur aufſuchen oder uns nach einem andern Urſprunge derſelben umſehen ſollen? ſo würde ich antworten, daſs unſre Frage auf dieſe Antwort von der Definition des Worts Natur abhängt; denn es kann nichts zweideutiger und unbeſtimmter ſeyn, als dieſer Ausdruck. Wenn Natur den Wundern entgegengeſetzt wird, ſo iſt nicht nur der Unterſchied zwiſchen Tugend und Laſter natürlich, ſondern auch jede Begebenheit, die ſich jemals in der Welt zugetragen hat oder noch zuträgt, diejenigen Wunder ausgenommen, worauf ſich unſre Religion gründet. Wenn wir alſo ſagen, daſs die Empfindungen der Tugend und des Laſters in dieſem Sinne natürlich ſind, ſo machen wir eben keine auſserordentliche Entdeckung.

Es ſteht aber Natur auch dem Seltnen und Ungewöhnlichen entgegen; und in dieſem Sinne des Worts, welcher einer der gewöhnlichſten iſt, kann oft ein Streit entſtehen, über das was natürlich und unnatürlich iſt. Das Häufige und Seltene hängt von der Zahl der Beiſpiele ab, die wir beobachtet haben; und da dieſe Zahl nach und nach ſteigen oder fallen kann, ſo wird es unmöglich ſeyn, genaue Grenzen zwiſchen ihnen feſtzu-

ſetzen. Wir können über dieſen Artikel nur ſo viel mit Gewiſsheit behaupten, daſs, wenn irgend ein Ding in dieſem Verſtande natürlich genennt werden kann, ſolches gewiſs die Empfindungen der Moralität ſind; indem niemals weder eine Nation auf der Welt, noch eine einzelne Perſon unter irgend einer Nation geweſen iſt, welche derſelben gänzlich beraubt geweſen wäre, und welche niemals in irgend einem Falle die geringſte Billigung oder Miſsbilligung der Sitten bewieſen hätte. Dieſe Empfindungen ſind ſo tief in unſre Konſtitution und Natur eingewurzelt, daſs es, ohne eine gänzliche Verwirrung des menſchlichen Gemüths durch Krankheit oder Raſerei, nicht möglich iſt ſie auszurotten und zu vernichten.

Aber Natur kann auch eben ſowohl der Kunſt, als dem Seltenen und Ungewöhnlichen entgegengeſetzt werden; und in dieſem Sinne kann wohl darüber geſtritten werden, ob die Begriffe der Tugend natürlich ſind oder nicht. Wir vergeſſen gar zu leicht, daſs Abſichten, Entwürfe und Zwecke der Menſchen Principien ſind, die in ihren Wirkungen eben ſo nothwendig ſind, wie Hitze und Kälte, Näſſe und Dürre: indem wir ſie aber für frei und uns eigenthümlich angehörig anſehen, ſo iſt es gewöhnlich, daſs wir ſie den übrigen Principien der Natur entgegenſetzen. Sollte man alſo fragen, ob die Empfindung der Tugend natürlich oder künſtlich wäre, ſo bin ich der Meinung, daſs mir es für jetzt unmöglich iſt, eine beſtimmte Antwort

wort auf dieſe Frage zu geben. Vielleicht wird ſich es in der Folge zeigen, daſs unſre Empfindung einiger Tugenden künſtlich, anderer aber natürlich ſey. Die Erörterung dieſer Frage wird da einen ſchicklichern Platz finden, wenn wir zu der genauen beſonderen Zergliederung jeder einzelnen Tugend und jedes einzelnen Laſters kommen *).

Unterdeſſen wollen wir nicht unterlaſſen aus dieſen Definitionen des Natürlichen und Unnatürlichen die Bemerkung zu ziehen, daſs nichts unphiloſophiſcher ſeyn kann, als ſolche Syſteme, welche behaupten, daſs die Tugend mit dem Natürlichen und das Laſter mit dem Unnatürlichen einerley wäre. Denn in der erſten Bedeutung des Worts Natur, da es dem Wunderbaren entgegengeſetzt iſt, ſind beide, Tugend und Laſter, gleich natürlich; und in der zweiten Bedeutung, da es dem Ungewöhnlichen entgegenſteht, möchte vielleicht die Tugend am allerunnatürlichſten ſeyn. Wenigſtens muſs eingeräumt werden, daſs die heroiſche Tugend, als welche ganz ungewöhnlich iſt, eben ſo wenig natürlich, als die roheſte Barbarei iſt. Was die dritte Bedeutung des Worts betrifft, ſo iſt gewiſs, daſs beide, Tugend und Laſter, gleich künſtlich und auſſernatürlich ſind. Denn wenn es gleich ſtreitig ſeyn kann, ob der Begriff des Verdienſtes oder der Schuld

*) In dem Folgenden ſteht der Ausdruck natürlich auch bisweilen dem bürgerlichen, bisweilen dem moraliſchen entgegen. Die Gegeneinanderſtellung wird leicht den Sinn entdecken laſſen, in welchem es genommen wird.

Schuld in gewiſſen Handlungen natürlich oder künſtlich iſt, ſo iſt doch gewiſs, daſs die Handlungen ſelbſt künſtlich ſind, und nach gewiſſen Zwecken und Vorſätzen geſchehen; denn ſonſt könnten ſie nie unter eine dieſer Benennungen gehören. Es iſt alſo unmöglich, daſs der Character des Natürlichen und Unnatürlichen in irgend einer Bedeutung jemals die Grenzen zwiſchen Tugend und Laſter bezeichnen ſollte.

So ſind wir alſo wieder zu unſerm erſten Satze zurückgebracht, daſs nemlich Tugend durch das Vergnügen und Laſter durch das Miſsvergnügen unterſchieden wird, welches eine Handlung, Geſinnung oder Charakter durch ſeine bloſse Anſchauung und Vorſtellung in uns verurſacht. Dieſe Entſcheidung iſt ſehr bequem; weil ſie uns auf die ſimple Frage hinführt, ob eine Handlung oder Geſinnung bei ihrer Vorſtellung oder Anſchauung im Allgemeinen, ein gewiſſes Vergnügen oder Miſsvergnügen erzeugt, um den Urſprung ihrer moraliſchen Recht- oder Unrechtmäſsigkeit zu zeigen, ohne auf unbegreifliche Verhältniſſe und Beſchaffenheiten Rückſicht zu nehmen, welche niemals weder in der Natur wirklich geweſen ſind, noch in unſrer Phantaſie als klare und deutliche Begriffe exiſtirt haben. Ich ſchmeichle mir einen groſsen Theil meines gegenwärtigen Vorhabens durch eine Beſtimmung der Frage ausgeführt zu haben, welche mir von aller Zweideutigkeit und Dunkelheit ſo frei zu ſeyn ſcheint.

Zweiter Theil.

Ueber die Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit.

Erſter Abſchnitt.

Ob die Gerechtigkeit eine natürliche oder künſtliche Tugend ſey?

Ich habe ſchon zu verſtehen gegeben, daſs nicht die Empfindung jeder Art der Tugend natürlich ſey; ſondern, daſs es einige Tugenden giebt, die Vergnügen und Beifall vermittelſt der Kunſt oder der Erfindung erwecken, welche durch die Umſtände und Bedürfniſſe des Menſchengeſchlechts veranlaſst werden. Von dieſer Art iſt nach meiner Meinung die Gerechtigkeit; und ehe ich noch die Natur der künſtlichen Einrichtung prüfe, woraus die Empfindung dieſer Tugend entſtanden iſt, werde ich mich bemühen, dieſe Behauptung durch einen kurzen, und wie ich hoffe, überzeugenden Beweis zu vertheidigen.

Es iſt offenbar, daſs, wenn wir eine Handlung loben, wir blos auf die Beweggründe ſehen, die ſie hervorgebracht haben, und daſs wir die Handlungen als Zeichen oder Indikationen gewiſſer Principien im Gemüthe oder im Charakter betrachten. Das Aeuſsere an der Handlung hat kein Verdienſt. Die moraliſche Beſchaffenheit müſſen wir in dem Inwen-

Inwendigen finden. Dieſes geht aber direkte nicht an; und wir richten daher unſre Aufmerkſamkeit auf die Handlungen als auf äuſsere Zeichen. Aber dieſe Handlungen werden doch immer nur als Zeichen betrachtet; und das letzte Objekt unſres Lobes oder Tadels iſt der Beweggrund, der ſie hervorgebracht hat.

Eben ſo, wenn wir eine Handlung fodern oder eine Perſon tadeln, daſs ſie dieſelbe nicht gethan hat, ſo ſetzen wir allemal voraus, daſs jemand in dieſer Lage durch das eigenthümliche Princip dieſer Handlung hätte müſſen beſtimmt werden, und wir finden ihn deshalb tadelhaft, weil er es vernachläſſiget hat. Finden wir bey näherer Unterſuchung, daſs der tugendhafte Beweggrund dennoch in ſeinem Herzen wirkſam war, und daſs er nur durch einige uns unbekannte Umſtände in ſeiner Wirkung aufgehalten wurde, ſo nehmen wir unſern Tadel zurück, und haben dieſelbe Achtung gegen ihn, als ob er wirklich die Handlung gethan hätte, die wir von ihm fodern.

Hieraus erhellet alſo, daſs alle tugendhafte Handlungen ihr Verdienſt blos von den tugendhaften Bewegungsgründen empfangen, und blos als Zeichen ſolcher Beweggründe angeſehen werden. Aus dieſem Grunde ſchlieſse ich, daſs der erſte tugendhafte Beweggrund, welcher einer Handlung Verdienſt verſchafft, niemals eine Rückſicht oder Beziehung auf die Tugend dieſer Handlung ſeyn kann, ſondern dieſes muſs ein anderer natürlicher Beweggrund oder

Prin-

Princip ſeyn. Annehmen, daſs die bloſse Rückſicht auf die Tugend der Handlung der erſte Grund ſey, der eine Handlung hervorbringt, heiſst durch einen Cirkel ſchlieſsen. Ehe wir dieſe Rückſicht nehmen können, muſs ſchon die Handlung wirklich tugendhaft ſeyn; und dieſe Tugend muſs von einem tugendhaften Beweggrunde herſtammen. Folglich muſs der tugendhafte Beweggrund von der Rückſicht auf die Tugend der Handlung verſchieden ſeyn. Eine Handlung muſs ſchon tugendhaft ſeyn, ehe wir Rückſicht auf ihre Tugend nehmen können. Es muſs alſo ein tugendhafter Beweggrund eher ſeyn, als die Betrachtung deſſelben.

Dieſes iſt nicht blos eine metaphyſiſche Subtilität, ſondern miſcht ſich ſelbſt in alle Schlüſſe des gemeinen Lebens, ob wir vielleicht gleich nicht im Stande ſind dieſes in ſo deutlichen philoſophiſchen Ausdrücken von uns zu geben. Wir tadeln eine Mutter, wenn ſie ihr Kind vernachläſſiget. Warum? Weil ſie einen Mangel natürlicher Zärtlichkeit blicken läſst, welche eine Pflicht für jede Mutter iſt. Wäre die natürliche Zärtlichkeit nicht eine Pflicht, ſo könnte auch die Sorge für die Kinder keine Pflicht ſeyn: und es wäre unmöglich, daſs wir bey der Aufmerkſamkeit, die wir auf unſre Kinder verwenden, die Pflicht vor Augen haben könnten. In dieſem Falle ſetzen alle Menſchen einen Beweggrund zu der Handlung voraus, der von der Empfinduug der Pflicht verſchieden iſt.

Hier

Hier iſt ein Menſch, der viele wohlwollende Handlungen verrichtet; er hilft den Unglücklichen: tröſtet die Betrübten und dehnt ſeine Güte ſelbſt gegen die gröſsten Fremdlinge aus. Kein Charakter kann liebenswürdiger und tugendhafter ſeyn. Wir ſehen dieſe Handlungen als Beweiſe der gröſsten Menſchenliebe an. Dieſe Menſchenliebe ertheilt den Handlungen ein Verdienſt. Eine Rückſicht auf dieſes Verdienſt iſt alſo eine zweite Betrachtung und von dem vorhergehenden Princip der Menſchenliebe, welche verdienſtlich und lobenswürdig iſt, abgeleitet.

Kurz es kann als eine unbezweifelte Maxime feſtgeſezt werden, daſs keine Handlung tugendhaft oder moraliſch gut ſeyn kann, wenn nicht in der menſchlichen Natur ein Bewegungsgrund iſt, der ſie hervorbringt, und welcher von der Empfindung ſeiner Moralität ganz unterſchieden iſt.

Aber kann nicht die Empfindung der Moralität oder die Pflicht allein, ohne irgend einen andern Bewegungsgrund, eine Handlung hervorbringen? Ich antworte, dieſes iſt ſehr wohl möglich: Aber es iſt kein Einwurf gegen die gegenwärtige Theorie. Wenn ein tugendhafter Bewegungsgrund in der menſchlichen Natur gewöhnlich iſt, ſo kann ein Menſch, der den Mangel dieſes Princips in ſich fühlt, ſich deshalb ſelbſt verachten, und kann die Handlung ohne den Bewegungsgrund aus einer ge-

wiſſen

wiſſen Empfindung der Pflicht thun, um durch Uebung zu jenem tugendhaften Princip zu gelangen oder ſich wenigſtens den Mangel daran ſo viel als möglich zu verbergen. Ein Menſch, der in ſeinem Herzen keine Dankbarkeit empfindet, thut deſſen unerachtet gern dankbare Handlungen, und glaubt hierdurch ſeine Pflicht erfüllt zu haben. Handlungen werden anfänglich nur als Zeichen der Bewegungsgründe betrachtet: aber es iſt in dieſem Falle, ſo wie in allen übrigen, gewöhnlich, unſre Aufmerkſamkeit auf die Zeichen zu heften, und die bezeichnete Sache in gewiſſem Betracht zu vernachläſſigen. Aber obgleich ein Menſch bei einigen Gelegenheiten eine Handlung blos um ihrer moraliſchen Verbindlichkeit willen thun kann, ſo ſetzt dieſes doch wieder in der menſchlichen Natur einige unterſchiedene Principien voraus, welche fähig ſind die Handlung hervorzubringen; und deren moraliſche Schönheit die Handlung verdienſtlich macht.

Um nun dieſes alles auf den gegenwärtigen Fall anzuwenden: ſo will ich ſetzen, es habe mir jemand eine Summe Geld unter der Bedingung geborgt, daſs ich ſie in wenig Tagen wieder geben ſolle; und daſs er alſo nach Verlauf des veſtgeſetzten Termins, das Geld wieder fodert. Hier frage ich: Was habe ich für einen Grund; welches Motiv bewegt mich das Geld wieder zu geben? Vielleicht wird man ſagen, daſs meine Achtung gegen die Gerechtigkeit und der Abſcheu von Niederträchtigkeit und Schurkerei hinreichende

Grün-

Gründe für mich ſind, wenn ich anders nur den geringſten Grad von Rechtſchaffenheit oder von Empfindung für Pflicht und Verbindlichkeit habe. Und dieſe Antwort iſt ohne Zweifel für einen Menſchen, der in einer bürgerlichen Verfaſſung lebt, und an gewiſſe Grundſätze der Gewohnheit und Erziehung gebunden iſt, richtig und befriedigend. Aber in ſeinem rohen und mehr natürlichen Zuſtande, wenn ihr anders einen ſolchen Zuſtand natürlich nennen wollt, wird dieſe Antwort als völlig unverſtändlich und ſophiſtiſch verworfen werden. Denn ein Menſch in dieſer Lage würde euch unmittelbar fragen: Worin beſteht denn dieſe Rechtſchaffenheit und Gerechtigkeit, welche ihr in die Wiedererſtattung des Geliehenen und die Enthaltung von dem Eigenthum eines andern ſetzt? In der äuſſern Handlung liegt ſie nicht. Sie muſs alſo in dem Bewegungsgrunde liegen, wovon die äuſſere Handlung abhängt. Dieſer Bewegungsgrund kann nimmermehr die Vorſtellung von der Rechtſchaffenheit der Handlung ſeyn. Denn es iſt ein offenbarer Trugſchluſs, zu ſagen, daſs ein tugendhafter Beweggrund nöthig iſt, um eine Handlung tugendhaft zu machen, und zu gleicher Zeit zu behaupten, daſs die Tugend das Motiv der Handlung ſey. Wie können wir auf die Tugend der Handlung Rückſicht nehmen, wenn nicht die Handlung ſchon vorher tugendhaft iſt. Ein tugendhafter Bewegungsgrund muſs alſo vor der Rückſicht, die man

man auf Tugend nehmen kann, vorhergehen; und es iſt unmöglich, daſs der tugendhafte Beweggrund und die Rückſicht auf die Tugend einerlei ſeyn kann.

Es iſt alſo nöthig einen Bewegungsgrund für die Handlungen der Gerechtigkeit und Tugend zu finden, der von unſrer Rückſicht auf die Tugend verſchieden iſt; und hierinnen liegt nun die groſse Schwierigkeit. Denn wollten wir ſagen, daſs ein Intereſſe an unſerm Privatvortheile oder an unſern ehrlichen Namen der geſetzmäſsige Bewegungsgrund aller tugendhaften Handlungen wäre; ſo würde folgen, daſs, wo dieſes Intereſſe nicht iſt, auch keine Tugend mehr ſtatt haben könne. Nun iſt aber gewiſs, daſs die Selbſtliebe, wenn ſie ſich ſelbſt überlaſſen bleibt und frei handelt, ſtatt uns zu tugendhaften Handlungen anzutreiben, vielmehr die Quelle aller Ungerechtigkeit und Gewaltthätigkeit iſt; und niemand kann jemals dieſe Untugenden ablegen, ohne die natürlichen Regungen dieſes Triebes zu unterdrücken und einzuſchränken.

Sollte man aber behaupten, daſs die Betrachtung des gemeinen Beſtens, dem nichts mehr zuwider iſt, als die Handlungen der Ungerechtigkeit und Niederträchtigkeit, der Grund oder das Motiv ſolcher Handlungen wäre; ſollte man dieſes ſagen, ſo würde ich folgende drei Betrachtungen, welche wohl unſre Aufmerkſamkeit verdienen, zur Erwägung vorlegen. Erſtlich iſt das gemeine Beſte ſeiner Natur nach nicht nothwendig

dig mit der Beobachtung der Geſetze der Gerechtigkeit verknüpft; ſondern es ſteht nur, nachdem man auf eine künſtliche Art über dieſe Regeln übereingekommen iſt, mit der Beobachtung derſelben in Verbindung, wie in der Folge ausführlicher gezeigt werden ſoll. Zweitens, wenn wir annehmen, daſs das Borgen ins geheim geſchieht, und das Intereſſe des Kreditors es ebenfalls nothwendig erfodert, daſs das Geld ihm auch ins geheim zurückgegeben werde (wie wenn der Gläubiger ſeine Reichthümer nicht merken laſſen will); ſo paſst in dieſem Falle das Beiſpiel nicht mehr, und das Publikum hat kein Intereſſe mehr an den Handlungen des Schuldners; ob ich gleich überzeugt bin, daſs kein Moraliſt behaupten wird, daſs in dieſem Falle die Pflicht oder die Verbindlichkeit zu bezahlen aufhöre. Drittens beweiſet die Erfahrung hinlänglich, daſs die Menſchen in ihren gewöhnlichen alltäglichen Handlungen nicht ſo weit hinaus denken, und daſs die Vorſtellung des allgemeinen Wohls wenig oder nichts dabey thut, wenn ſie ihre Gläubiger bezahlen, ihr Verſprechen erfüllen, ſich des Stehlens, Raubens und der Ungerechtigkeit aller Art enthalten. Dieſes iſt ein viel zu entfernter und hoher Bewegungsgrund, als daſs er auf die gemeine Menſchenklaſſe Einfluſs haben, und mit einiger Stärke Handlungen hervorbringen könnte, die dem Privatvortheile ſo ſehr widerſprechen, als es oft Handlungen der Gerechtigkeit und ſelbſt der gemeinſten Tugend thun.

Im Allgemeinen kann man wohl behaupten, daſs es keine ſolche Leidenſchaft im menſchlichen Gemüthe giebt, als die Menſchenliebe iſt, wenn ſie blos als ſolche unabhängig von perſönlichen Eigenſchaften, Dienſtleiſtungen oder Verhältniſſen zu uns betrachtet wird. Zwar iſt es wahr, es iſt keine menſchliche und ſelbſt keine empfindende Kreatur, deren Glück oder Unglück uns nicht in einem gewiſſen Grade afficiren ſollte, wenn es uns nahe iſt und mit lebhaften Farben vorgeſtellt wird: Aber dieſes iſt allein eine Folge der Sympathie, und beweiſst keine ſolche allgemeine Liebe zum menſchlichen Geſchlechte insbeſondere, da ſie ſich auch über unſre Gattung hinaus erſtreckt. Eine Liebe zwiſchen den Geſchlechtern iſt offenbar eine in die menſchliche Natur eingepflanzte Leidenſchaft; und dieſe Leidenſchaft erſcheint nicht blos ſelbſt mit ihren eigenthümlichen Zufällen, ſondern entzündet auch jeden andern Zunder der Leidenſchaft, und macht, daſs Schönheit, Witz, Zärtlichkeit weit ſtärkere Leidenſchaften erweckt, als ſie ſonſt würden gethan haben. Wäre eine allgemeine Liebe unter allen menſchlichen Geſchöpfen, ſo würde ſie ſich auf eben die Art zeigen. Ein gewiſſer Grad von einer guten Eigenſchaft würde eine ſtärkere Liebe verurſachen als der nämliche Grad von einer ſchlechten Eigenſchaft Haſs verurſachen würde; wovon wir gerade das Gegentheil in der Erfahrung antreffen. Die Naturen der Menſchen ſind hierinne verſchieden, und einige haben einen gröſſern Hang

zu

zu den zärtlichen, andre zu den rauhen Leidenſchaften: indeſſen können wir doch ſo viel behaupten, daſs der Menſch im Allgemeinen oder die menſchliche Natur ſowohl ein Objekt der Liebe als des Haſſes ſeyn kann, und daſs noch eine andre Urſache erfodert wird, welche durch ein doppeltes Verhältniſs der Impreſſionen und Begriffe dieſe Leidenſchaften erwecken kann. Umſonſt wird man ſich bemühen, dieſe Hypotheſe umzuſtoſsen. Es giebt keine einzige Erſcheinung, die eine ſolche Art von Liebe zu den Menſchen verriethe, welche ganz unabhängig von ihren Verdienſten und andern Umſtänden iſt. Wir lieben die Geſellſchaft im Allgemeinen; aber wir lieben ſie ſo, wie wir ein jedes andre Vergnügen lieben. Ein Engländer iſt in Italien unſer Freund; ein Europäer in China; und vielleicht würde ein Menſch blos als Menſch geliebt werden, wenn wir ihn im Monde anträfen. Aber dieſes rührt blos von der Beziehung auf uns ſelbſt her, welche in dieſen Fällen dadurch, daſs ſie auf wenig Perſonen eingeſchränkt iſt, Kraft gewinnt.

Wenn das allgemeine Wohlwollen, oder die Erwägung des Intereſſes des menſchlichen Geſchlechts nicht der urſprüngliche Bewegungsgrund der Gerechtigkeit ſeyn kann, ſo kann noch weniger das Privatwohlwollen oder die Erwägung des Intereſſes eines einzelnen Menſchen dieſer Bewegungsgrund ſeyn. Denn wenn er nun mein Feind iſt, oder mir gerechte Gelegenheit gegeben hat, ihn zu haſſen? Wie wenn er nun ein

Geiz-

Geizhalz iſt, und doch von dem, was ich ihm entziehe, keinen Gebrauch machen würde? Wie, wenn er ein lüderlicher Verſchwender iſt, und ſich mehr Ungemach als Vergnügen von groſsen Beſitzungen zuziehen wird? Wie wenn ich in der gröſsten Noth bin, und dringende Gründe habe, für meine Kinder etwas herbeizuſchaffen? In allen dieſen Fällen würde der urſprüngliche Beweggrund zur Gerechtigkeit fehlen, und folglich auch die Gerechtigkeit ſelbſt, und mit ihr alles Eigenthum, Recht und Verbindlichkeit zu Grunde gehen.

Ein Reicher iſt moraliſch verbunden denen, welche es bedürfen, etwas von ſeinem Ueberfluſſe mitzutheilen. Wäre Privatwohlwollen das urſprüngliche Motiv der Gerechtigkeit, ſo würde ich keine Verbindlichkeit haben, andern mehr zu laſſen, als ich verbunden bin, ihnen zu geben. Wenigſtens würde der Unterſchied ſehr unbeträchtlich ſeyn. Die Menſchen heften ihre Leidenſchaften überhaupt mehr auf das, was ſie beſitzen, als auf Dinge, die ſie nie genoſſen haben. Aus dieſem Grunde würde es eine gröſsere Grauſamkeit ſeyn, einen Menſchen eines Dinges zu berauben, als ihm daſſelbe nicht zu geben. Aber wer wird behaupten, daſs dieſes der einzige Grund der Gerechtigkeit ſey?

Ueberdem müſſen wir noch erwägen, daſs der Hauptgrund, weshalb die Menſchen ſich ſo ſehr an ihre Beſitzungen halten, darin beſteht, daſs ſie ſie als ihr Eigenthum anſehen, und als etwas, das ihnen durch die Geſetze der Geſellſchaft unverletzlich

geſichert iſt. Dieſes iſt aber eine zweite Betrachtung, die ſich erſt auf die vorhergehenden Begriffe von Gerechtigkeit und Eigenthum gründet.

Eines Menſchen Eigenthum ſoll, wie man annimmt, gegen jeden Menſchen in jedem möglichen Falle vertheidiget werden. Das Privatwohlwollen aber iſt gegen einige Perſonen ſchwächer als gegen andere, und ſo ſollte es auch ſeyn. Ja gegen viele oder gar gegen die mehreſten Perſonen muſs es ganz und gar fehlen. Das Privatwohlwollen iſt alſo nicht das urſprüngliche Motiv der Gerechtigkeit.

Aus allem dieſen folgt nun, daſs wir kein reales und allgemeines Motiv, die Geſetze der Billigkeit zu beobachten, haben, als die Billigkeit und das Verdienſt dieſer Beobachtung; und da keine Handlung gerecht oder verdienſtvoll ſeyn kann, wenn ſie nicht von einem abgeſonderten Motive entſtehen kann, ſo iſt hier eine offenbare Sophiſterei und ein Schluſs in einem Cirkel. Wenn wir alſo nicht zugeben wollen, daſs die Natur ſelbſt die Urheberin von dieſer Sophiſterei iſt und ſie nothwendig und unvermeidlich gemacht hat, ſo müſſen wir geſtehen, daſs die Empfindung der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit nicht von Natur da iſt, ſondern daſs ſie durch Kunſt, obgleich nothwendig, vermittelſt der Erziehung und andrer menſchlicher Konventionen, hervorgebracht wird.

Als Korollarium will ich noch hinzufügen, daſs, da keine Handlung Lob oder Tadel verdienen kann, ohne einige Motive oder antreibende

Lei-

Leidenſchaften, die von der moraliſchen Empfindung verſchieden ſind, dieſe verſchiedenen Leidenſchaften einen groſsen Einfluſs auf jene Empfindung haben müſſen. Wir loben oder tadeln ſie nach der allgemeinen Kraft, welche ſie in der menſchlichen Natur beweiſen. Wenn wir über die Schönheit der thieriſchen Körper urtheilen, ſo ſehen wir allemal auf die Oekonomie einer gewiſſen Art; und wenn in den Gliedern und Zügen diejenige Proportion iſt, die der Art gemein iſt, ſo erklären wir ſie für hübſch und ſchön. Auf eben die Art betrachten wir auch allemal die natürliche und gewöhnliche Kraft der Leidenſchaften, wenn wir über Tugend und Laſter urtheilen; und wenn die Leidenſchaften auf dieſer oder jener Seite ſehr viel von dem gewöhnlichen Maaſsſtabe abweichen, ſo verwerfen wir ſie jedesmal als laſterhaft. Natürlicher Weiſe betrachtet, liebt ein Menſch ſeine Kinder mehr, als ſeine Enkel, ſeine Enkel mehr als ſeine Vettern, ſeine Vettern mehr als Fremde, wenn ſonſt alle Umſtände gleich ſind. Daher entſtehen unſre gewöhnlichen Beſtimmungen von Pflicht, wodurch wir den einen dem andern vorziehen ſollen. Unſre Empfindung der Pflicht folgt allemal dem gewöhnlichen und natürlichen Laufe der Leidenſchaften.

Um keinen Anſtoſs zu geben, muſs ich hier bemerken, daſs, wenn ich die Gerechtigkeit für eine nicht natürliche Tugend halte, ich das Wort natürlich ſo gebrauche, daſs es blos dem Künſtlichen entgegenſteht. In einer andern Bedeutung

des Worts iſt keine Tugend natürlicher als die Gerechtigkeit, ſo wie kein Princip der menſchlichen Seele natürlicher iſt, als die Empfindung oder der Sinn für die Tugend. Das Menſchengeſchlecht iſt eine erfinderiſche Art Weſen; und wenn eine Erfindung leicht und abſolut nothwendig iſt, ſo kann man eben ſo eigentlich ſagen, daſs ſie natürlich ſey, als irgend etwas anders, das unmittelbar von urſprünglichen Principien, ohne die Dazwiſchenkunft des Nachdenkens oder der Reflexion, herkömmt. Ob alſo gleich die Regeln der Gerechtigkeit künſtlich ſind, ſo ſind ſie doch nicht willkührlich. Und man kann ſie auch recht füglich Geſetze der Natur nennen; wenn wir unter natürlich dasjenige verſtehen, was einer gewiſſen Art gemein iſt oder ſelbſt, wenn wir es auf ein Prädikat einſchränken, das von einer gewiſſen Art unzertrennlich iſt.

Zweiter Abſchnitt.

Von dem Urſprunge der Gerechtigkeit und des Eigenthums.

Wir kommen nun zu der Unterſuchung zweier Fragen; die eine nämlich betrifft die Art und Weiſe, wie die Regeln der Gerechtigkeit durch die Kunſt der Menſchen beſtimmt worden ſind; und die andre betrifft die Gründe, welche uns bewegen der Beobachtung oder Vernach-

läſſi-

läſſigung dieſer Regeln eine moraliſche Schönheit oder Häſslichkeit beizulegen. Daſs dieſe Fragen verſchieden ſind, wird in der Folge ganz deutlich werden. Wir wollen bey der erſtern anfangen.

Die Natur ſcheint bei dem erſten Anblicke unter allen Thieren, mit denen dieſer Erdboden bevölkert iſt, gegen keines mehr Grauſamkeit bewieſen zu haben, als gegen den Menſchen, indem ſie ihn mit ſo unzähligen Bedürfniſſen und Nothwendigkeiten überladen und ſo ſchlechte Mittel gegeben hat, ihnen abzuhelfen. In andern Geſchöpfen ſind dieſe beiden Stücke im Allgemeinen ſich immer gleich. Wenn wir den Löwen als ein gefräſsiges und fleiſchfreſſendes Thier betrachten, ſo müſſen wir freylich leicht entdecken, daſs er viele Bedürfniſſe hat; aber wenn wir auch dabei ſeine Geſtalt und Natur anſehen, ſeine Behendigkeit, ſeinen Muth, ſeine Waffen und ſeine Kraft, ſo werden wir finden, daſs dieſe Vortheile ſeinen Bedürfniſſen das Gleichgewicht halten. Das Schaaf und das Rindvieh haben dieſe Vortheile nicht; dafür aber ſind auch ihre Begierden gemäſsigt, und ihr Futter iſt leicht zu haben. Nur allein in dem Menſchen kann man dieſe unnatürliche Verbindung der Schwäche und des nothwendigen Bedürfniſſes in der gröſsten Vollkommenheit ſehen. Nicht allein die Nahrung, welche zu ſeinem Unterhalte erfodert wird, flieht ihn, wenn er ſie ſucht oder ſich ihr nähert, oder fodert wenigſtens erſt ſeine Arbeit, wenn ſie hervorgebracht werden ſoll;

ſoll; ſondern er muſs auch Kleider und Nahrung haben, um ſich gegen die Anfälle der Witterung zu vertheidigen; ob er gleich, wenn man ihn blos an ſich betrachtet, weder mit Waffen, noch Kraft, noch andern natürlichen Geſchicklichkeiten verſehen iſt, welche zu ſo vielen Nothwendigkeiten einigermaſsen erfodert würden.

Die Geſellſchaft iſt es allein, welche dieſen ſeinen Mängeln abhelfen und ihn ſeinen Nebengeſchöpfen gleich machen und ſelbſt über ſie emporheben kann. Durch die Geſellſchaft wird für alle ſeine Schwaehheiten geſorgt; und ob ſich in derſelben gleich ſeine Bedürfniſſe jeden Augenblick vervielfältigen, ſo werden doch ſeine Geſchicklichkeiten noch mehr vermehrt, und machen ihn in aller Rückſicht zufriedener und glücklicher, als er in ſeinem wilden und einſamen Zuſtande je hätte werden können. Wenn jede individuelle Perſon allein und blos für ſich arbeitet, ſo iſt ſeine Kraft zu ſchwach, etwas Beträchtliches zu Stande zu bringen. Da er ſchon genug zu thun hat ſeinen verſchiedenen nothwendigſten Bedürfniſſen abzuhelfen, ſo kann er nie in irgend einem beſondern Stücke eine Vollkommenheit erreichen; und da ſeine Kraft und der Erfolg ihrer Anwendung nicht zu allen Zeiten gleich iſt, ſo muſs jedesmal, ſo bald uns unſere Bemühung bei einem dieſer Stücke nur im geringſten fehl ſchlägt, unſer Untergang und Elend unvermeidlich erfolgen. Die Geſellſchaft gewährt ein Mittel gegen dieſe drei Unbequemlichkeiten. Durch

die

die Verbindung der Kräfte wird unſre Macht vermehrt: durch die Vertheilung der Geſchäfte wächſt unſre Geſchicklichkeit, und durch den wechſelſeitigen Beiſtand werden wir dem Spiele des Zufalles und Schickſals weniger ausgeſetzt. Durch dieſen Zuwachs von Macht, Geſchicklichkeit und Sicherheit wird alſo die Geſellſchaft ſehr vortheilhaft für uns.

Zur Formirung einer Geſellſchaft wird aber nicht nur erfodert, daſs ſie vortheilhaft ſey, ſondern auch, daſs die Menſchen dieſe Vortheile empfinden, und erkennen, und in ihrem wilden und unkultivirten Zuſtande iſt es unmöglich, daſs ſie durch Nachdenken und Reflektiren allein zu dieſer Erkenntniſs gelangen ſollten. Zum gröſsten Glück iſt mit denen Nothwendigkeiten, deren Mittel entfernt und dunkel ſind, ein anderes nothwendiges Bedürfniſs verknüpft, welches, da das Mittel ſeiner Befriedigung immer da und leicht zu erhalten iſt, mit Recht als die erſte und urſprüngliche Quelle der menſchlichen Geſellſchaft angeſehen werden kann. Dieſes nothwendige Bedürfniſs iſt kein anderes, als der natürliche Geſchlechstrieb, der ſie zuſammen vereiniget und ihre Vereinigung erhält, bis ein neues Band in ihrer Liebe gegen ihre gemeinſchaftliche Frucht dazu kömmt. Dieſe neue Liebe wird nun auch die Quelle der Vereinigung zwiſchen Eltern und Kinder und bildet ſchon eine zahlreichere Geſellſchaft; wo die Eltern vermöge ihrer gröſseren Macht und Weisheit regieren, und doch dabei in der Ausübung ihrer

rer Gewalt durch jene natürliche Zuneigung, die ſie zu den Kindern haben, eingeſchränkt ſind. Hierauf wirken Gewohnheit und Uebung auf die zarten Gemüther der Kinder, und es dauert nicht lange, ſo werden ſie die Vortheile gewahr, die ſie von der Geſellſchaft ziehen können, und ſo werden ſie nach und nach für ſie gebildet, die rauhen Auswüchſe werden abgeſchnitten und die Leidenſchaften, welche die menſchliche Vereinigung hindern, werden bis auf einen gewiſſen Punkt eingeſchränkt.

Denn es darf nicht verhelt werden, daſs obgleich die Umſtände der menſchlichen Natur eine Vereinigung nothwendig machen, und obgleich ſolche Leidenſchaften des Vergnügens und der natürlichen Zuneigung unvermeidliche Gründe zur Geſellſchaft zu ſeyn ſcheinen; ſo giebt es doch einige andere Dinge in unſren natürlichen Anlagen und äuſſern Umſtänden, welche ſehr unbequem ſind, und ſogar der erforderlichen Vereinigung widerſprechen. Unter den Hinderniſſen der erſtern Art iſt unſtreitig unſre Selbſtſucht das wichtigſte. Ich weiſs wohl, daſs im Allgemeinen zu reden, die Vorſtellungen dieſer Eigenſchaft immer viel zu übertrieben ſind, und daſs die Beſchreibungen, welche gewiſſe Philoſophen von dem Menſchengeſchlechte in dieſem Stücke geben, eben ſo weit von der Natur entfernt ſind, als die Erzählung von jenen Ungeheuern, die wir in Fabeln und Romanen antreffen. Ich bin ſo weit entfernt zu glauben, daſs die Menſchen gegen nichts eine gröſsere

Zunei-

Zuneigung haben, als gegen ſich ſelbſt, daſs ich vielmehr der Meinung bin, daſs man zwar ſelten einen finden wird, der eine einzelne Perſon mehr liebt als ſich ſelbſt, daſs man aber eben ſo ſelten jemanden antreffen wird, in welchem nicht alle geſellige Neigungen zuſammengenommen die ganze Selbſtliebe übertreffen ſollten. Man frage die gemeinſte Erfahrung: Seht ihr nicht, daſs obgleich der ganze Aufwand für die Familie überhaupt von dem Willen des Hausherrn abhängt, es deſſenunerachtet wenige giebt, die nicht den gröſsten Theil ihres Vermögens auf das Vergnügen ihrer Weiber und auf die Erziehung ihrer Kinder wenden, und den kleinſten Theil zu ihren eignen Gebrauch und Unterhalt verthun? Dieſes bemerken wir an allen, welche in dergleichen zärtlichen Verbindungen ſtehen; und wir können vorausſetzen, daſs der Fall mit andern der nämliche ſeyn würde, wenn ſie ſich in einer ähnlichen Lage befänden.

Aber obgleich dieſe Groſsmuth der menſchlichen Natur zur Ehre gereicht, ſo müſſen wir doch auch bemerken, daſs dieſe ſo edle Leidenſchaft anſtatt die Menſchen für groſse Geſellſchaften geſchickt zu machen, denſelben vielmehr ſo zuwider iſt, als es die eigennützigſte Selbſtſucht nur immer ſeyn kann. Denn da ein jeder Menſch ſich mehr liebt, als eine andere einzelne Perſon und bei ſeiner Liebe gegen andre nur ſeinen Verwandten und Freunden die gröſste Zärtlichkeit beweiſst, ſo muſs hieraus nothwendig ein Widerſtreit unter den Leidenſchaften und folglich

lich auch unter den Handlungen entſtehen, welcher für die neu errichtete Vereinigung nicht anders als ſehr gefährlich ſeyn kann.

Indeſſen würde dieſer Widerſtreit der Leidenſchaften nur von geringer Gefahr ſeyn, läge nicht in unſern äuſsern Umſtänden eine ſolche Eigenthümlichkeit, welche ihm Gelegenheit verſchafft, ſich zu äuſsern. Wir beſitzen drei verſchiedne Arten von Gütern; die innere Selbſtzufriedenheit unſeres Gemüths, die äuſsern körperlichen Vortheile, und den Genuſs ſolcher Beſitzungen, die wir durch Fleiſs oder Glück erworben haben. Der Genuſs des erſtern Guts iſt vollkommen ſicher; die zweite Art Güter kann uns entriſſen werden, aber wer ſie uns nimmt, kann ſelbſt keinen Vortheil aus ihnen ziehen. Nur die letzten allein ſind der Gewalt anderer ausgeſetzt und können ohne Verluſt oder Aenderung einem andern überliefert werden; da indeſſen doch keine hinreichende Menge derſelben da iſt, um jedermanns Begierden und Bedürfniſſe zu befriedigen. So wie alſo die Vermehrung dieſer Güter den Hauptvortheil der Geſellſchaft ausmacht, ſo iſt die Unbeſtändigkeit ihres Beſitzes, nebſt ihrer Sparſamkeit, das Haupthinderniſs derſelben.

Umſonſt werden wir erwarten, in der unkultivirten Natur ein Hülfsmittel gegen dieſe Unbequemlichkeit zu finden; umſonſt werden wir dort ein von aller Kunſt unabhängiges Princip des menſchlichen Gemüths ſuchen, welches dieſen be-

ſondern

ſondern Leidenſchaften das Gleichgewicht halten und machen könnte, daſs wir die aus unſern Umſtänden entſtehenden Verſuche, ſie andern zu entziehen, beſiegen. Der Begriff der Gerechtigkeit kann dieſen Zweck nicht erfüllen oder für eine natürliche Urſache gehalten werden, die fähig wäre, die Menſchen zu einem billigen wechſelſeitigen Betragen zu bewegen. Von jener Tugend, ſo wie ſie bei uns verſtanden wird, laſſen ſich rohe und wilde Menſchen nichts träumen. Denn der Begriff der Beleidigung oder Ungerechtigkeit begreift eine Unmoralität oder ein Laſter in ſich, das gegen eine andere Perſon begangen worden iſt. Und da jede unmoraliſche Handlung von einem Mangel oder von einer Krankheit der Leidenſchaften herrührt, und da dieſer Mangel gröſstentheils nach dem gewöhnlichen Lauf der Natur in der Einrichtung des Gemüths betrachtet werden muſs; ſo wird leicht zu erkennen ſeyn, ob wir eines unmoraliſchen Betragens gegen andere ſchuldig ſind, wenn wir die natürliche und gewöhnliche Kraft derjenigen verſchiedenen Leidenſchaften betrachten, die auf ſie gerichtet ſind. Nun iſt klar, daſs in der urſprünglichen Einrichtung unſres Gemüths unſre gröſste Aufmerkſamkeit auf uns ſelbſt gerichtet iſt; denn zunächſt geht ſie auf unſre Verwandten und Freunde; und nur ein ſehr ſchwacher Grad derſelben erreicht Fremde und gleichgültige Perſonen. Dieſe Partheilichkeit und ungleiche Zuneigung alſo muſs nicht nur einen Einfluſs auf unſre Aufführung und Betragen in der Geſellſchaft haben,

ſondern auch auf unſre Begriffe von Tugend und Laſter; ſo daſs ſie macht, daſs wir eine ſehr merkliche Ueberſchreitung eines ſolchen Grades der Partheilichkeit entweder durch zu groſse Erweiterung oder Verengung der Leidenſchaften, für laſterhaft und unmoraliſch halten. Dieſes können wir in unſern gemeinſten Urtheilen über Handlungen bemerken, wo wir jemanden tadeln, ſo bald er alle ſeine Leidenſchaften entweder blos auf ſeine Familie einſchränkt, oder ſie ſo vernachläſſiget, daſs er in Kolliſionsfällen einem Fremdlinge oder einem bloſsen zufälligen Bekannten den Vorzug giebt. Aus allem dieſen flieſst, daſs unſre natürlichen unkultivirten Begriffe der Moralität, anſtatt ein Mittel gegen die Partheilichkeit unſrer Leidenſchaften herbeizuſchaffen, vielmehr mit dieſer Partheilichkeit übereinſtimmen und ihr noch mehr Stärke und Einfluſs geben.

Das Mittel iſt alſo nicht durch Natur, ſondern durch Kunſt gegeben; oder eigentlicher zu reden, die Natur hat für das, was in den Leidenſchaften unregelmäſsig und unbequem iſt, die Urtheilskraft und den Verſtand als Mittel angeordnet. Denn wenn die Menſchen ſeit ihrer erſten Erziehung in der Geſellſchaft, die unendlichen Vortheile, welche aus derſelben entſtehen, inne geworden ſind, und dadurch überdem noch eine neue Liebe zur Geſellſchaft und zum Umgange erhalten haben; und wenn ſie bemerkt haben, daſs die hauptſächlichſte Störung in der Geſellſchaft von den ſogenannten äuſserlichen Gü-

Gütern und deren Vergänglichkeit und leichten Wechſel entſpringt; ſo müſſen ſie auf ein Mittel denken, dieſe Güter, ſo viel als möglich, eben ſo ſtetig und beſtändig zu machen, als die Gaben des Geiſtes und des Körpers. Dieſes kann aber nicht anders geſchehen, als wenn alle Glieder gemeinſchaftlich übereinkommen und ſich vereinigen dem Beſitze ſolcher äuſserlichen Güter Beſtändigkeit zu gewähren, und einem jeden den ruhigen Genuſs deſſen, was er durch Glück und Fleiſs erwirbt, zu verſtatten. Hierdurch weiſs ein jeder, was er ſicher beſitzt; und die partheiiſchen und ſich widerſtreitenden Bewegungen der Leidenſchaften ſind eingeſchränkt. Auch iſt eine ſolche Einſchränkung dieſen Leidenſchaften ſelbſt nicht entgegen; denn wenn dieſes wäre, ſo könnten ſie nie wirken und gar nicht unterhalten werden; ſondern ſie iſt blos ihren ſchrankenloſen und heftigen Ausbrüchen zuwider. Anſtatt unſern eignen oder unſrer nächſten Freunde Vortheil dadurch, daſs wir uns fremder Beſitzungen enthalten, aufzuopfern, können wir ihn vielmehr nicht beſſer befördern als durch eine ſolche Konvention; weil wir dadurch die Geſellſchaft aufrecht erhalten, die zu ihrem Wohlſeyn und zu ihrer Subſiſtenz eben ſo nöthig iſt als zu unſerer eignen.

Dieſe Konvention iſt kein Verſprechen; denn die Verſprechungen erhalten erſt, wie wir in der Folge ſehen werden, ihre Gültigkeit von den menſchlichen Konventionen. Es iſt blos ein allgemei-

meines Gefühl für das gemeinſchaftliche Intereſſe, das ſich alle Glieder der Geſellſchaft einander zu verſtehen geben, und welches ſie beſtimmt, ihre Handlungen gemeinſchaftlich gewiſſen Regeln zu unterwerfen. Ich ſehe, daſs es meinem Vortheile gemäſs iſt, einen andern ungeſtört in dem Beſitze ſeiner Güter zu laſſen, wenn er nur in Anſehung meiner eben ſo handeln will. Er bemerkt einen gleichen Vortheil für ſich, wenn er ſein Betragen nach eben der Regel einrichtet. Wenn nun dieſe gemeinſchaftliche Empfindung des Vortheils wechſelſeitig ausgedrückt und von beiden erkannt wird, ſo bringt ſie eine ihm gemäſse Entſchlieſsung und Aufführung hervor. Und dieſes kann recht gut eine Konvention oder Uebereinkunft zwiſchen uns heiſsen, obgleich kein Verſprechen dabei vorkömmt; weil die Handlungen eines jeden von uns eine Beziehung auf die Handlungen des andern haben, und unter der Vorausſetzung geſchehen, daſs auf der andern Seite etwas gleiches geſchehen werde. Zwei Menſchen, welche die Ruder eines Schiffs bewegen, thun dieſes vermöge einer Uebereinkunft oder Konvention, ob ſie ſich gleich niemals einander etwas verſprochen haben. Und nicht weniger iſt auch die Regel in Anſehung des feſten Beſitzes der Güter auf dergleichen menſchliche Konventionen gegründet, die nach und nach immer feſter wird und durch allmähligen Fortgang und unſre wiederholte Erfahrung der Unbequemlichkeiten, die mit der Uebertretung derſelben verknüpft ſind, immer mehr

Stärke

Stärke erhält. Ia dieſe Erfahrung verſichert uns noch mehr, daſs das Gefühl für den Vortheil allen unſern Mitmenſchen gemein geworden iſt, und giebt uns ein Vertrauen auf die künftige Regelmäſsigkeit ihres Betragens. Und nur allein auf dieſe Erwartung gründet ſich unſre Mäſsigkeit und Enthaltſamkeit. Eben ſo ſind auch nach und nach Sprachen durch bloſse Konventionen ohne alle Verabredung entſtanden. Ferner ſind auf ähnliche Art Gold und Silber die gemeinen Maaſse zum Tauſch geworden, und es werden zur Zufriedenheit der Menſchen Dinge damit bezahlt, die an ſich hundertmal mehr werth ſind.

Sobald dieſe Konvention in Anſehung der Enthaltung von fremden Beſitzungen einmal eingetreten iſt, und ein jeder einen beſtändigen Beſitz ſeiner Güter erworben hat, ſo entſtehen unmittelbar die Begriffe von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, ſo wie auch die Begriffe von Eigenthum, Recht, und Verbindlichkeit. Die letztern ſind gänzlich unverſtändlich, wenn man nicht zuvor die erſtern verſteht. Unſer Eigenthum beſteht in nichts andern als ſolchen Gütern, deren beſtändigen Beſitz uns die Geſetze der Geſellſchaft, d. h. die Geſetze der Gerechtigkeit, zugeſichert haben. Diejenigen alſo, welche die Ausdrücke Eigenthum, Recht oder Verbindlichkeit gebrauchen, ehe ſie den Urſprung der Gerechtigkeit erklärt haben, oder ſie wohl gar zur Erklärung derſelben brauchen, machen ſich eines ſehr groben Trugſchluſſes ſchuldig,

und

und können ihre Schlüſſe nie auf einen feſten Grund bauen. Das Eigenthum eines Menſchen iſt ein Ding, das mit ihm in einem Verhältniſſe ſteht. Dieſes Verhältniſs iſt nicht phyſiſch, ſondern moraliſch, und gründet ſich auf die Gerechtigkeit. Es iſt alſo ganz verkehrt, wenn man ſich einbildet, daſs wir einen Begriff von dem Eigenthume haben können, ohne die Natur der Gerechtigkeit vollſtändig zu verſtehen, und ihren Urſprung in der Kunſt und Erfindung der Menſchen zu zeigen. Der Urſprung der Gerechtigkeit erklärt den Urſprung des Eigenthums. Ein und eben dieſelbige künſtliche Einrichtung erzeugt beide. Da nun unſre erſte und natürliche Empfindung der Sittlichkeit auf der Natur unſrer Leidenſchaften beruht, und uns und unſern Freunden den Vorzug vor Fremden giebt; ſo iſt es unmöglich, daſs von Natur ein ſolches Ding, wie ein bleibendes Recht oder Eigenthum, ſey, weil die entgegengeſetzten Leidenſchaften der Menſchen ſie nach entgegengeſetzten Richtungen treiben, und durch keine Konvention oder Uebereinſtimmung eingeſchränkt werden.

Niemand kann zweifeln, daſs die Konvention, ein Eigenthum und feſten Beſitz anzuerkennen, nicht unter allen Dingen das nothwendigſte zur Errichtung und Aufrechterhaltung der menſchlichen Geſellſchaft ſey, und daſs, wenn man einmal übereingekommen iſt, dieſe Regel feſtzuſetzen und zu beobachten, wenig oder nichts mehr übrig bleibt, um eine vollkommne Harmonie und Einigkeit zu Stande

de zu bringen. Alle übrigen Leidenſchaften, auſser der für den eignen Vortheil, ſind entweder leicht im Zaum zu halten, oder nicht von ſo verderblichen Folgen, wenn man ihnen nachſieht. So iſt die Eitelkeit mehr eine Leidenſchaft, die der Geſellſchaft zuträglich iſt, und die Menſchen unter ſich vereiniget. Mitleiden und Liebe ſind von eben der Art. Und was Neid und Rachſucht anbetrifft, ſo ſind ſie zwar verderblich, aber ſie wirken doch nicht kontinuirlich, ſondern nur dann und wann, und gehen auch nur auf einzelne Perſonen, die man für glücklicher hält, oder für ſeine Feinde achtet. Iene Begierde allein für uns und unſre nächſten Freunde, Güter und Beſitzungen zu erwerben, iſt unerſättlich, kontinuirlich, allgemein und zielt geradezu auf die Zerſtörung der Geſellſchaft. Es giebt kaum einen Menſchen, der dieſer Leidenſchaft nicht unterworfen wäre; und es giebt gewiſs keinen, der nicht von ihr etwas zu fürchten hätte, wenn ſie ohne Einſchränkung wirken dürfte, und ihren erſten und natürlichſten Bewegungen folgte. So daſs wir im Ganzen bey Errichtung einer Geſellſchaft die Schwierigkeiten blos nach denen für gröſser oder kleiner achten, welche wir bei der Regulirung und Einſchränkung dieſer Leidenſchaft antreffen.

Es iſt gewiſs, daſs keine Leidenſchaft in der menſchlichen Seele hinlängliche Stärke und zugleich eine gehörige Richtung der Liebe zum Gewinſt das Gegengewicht zu halten, und die Menſchen dadurch

zu tauglichen Gliedern der Geſellſchaft zu machen, daſs ſie ſie von den Beſitzungen anderer zurückhält. Das Wohlwollen gegen Fremde iſt viel zu ſchwach zu dieſem Zwecke; und was die übrigen Leidenſchaften anbetrifft, ſo entflammen ſie dieſe Begierde noch mehr, wenn wir bemerken, daſs wir, je gröſser unſer Vermögen iſt, deſto eher im Stande ſind, alle unſre Neigungen zu befriedigen. Es iſt alſo keine Leidenſchaft im Stande, der eigennützigen Leidenſchaft Widerſtand zu thun, als dieſelbige Leidenſchaft ſelbſt, wenn man ihre Richtung ändert. Nun muſs dieſe Veränderung der Richtung nothwendig bey der geringſten Reflexion entſtehen; da es ganz klar am Tage liegt, daſs die Leidenſchaft viel beſſer befriediget werden kann, wenn ſie eingeſchränkt wird, als wenn man ihr volle Freiheit läſst; und daſs wir, indem wir die Geſellſchaft erhalten, weit gröſsere Fortſchritte in Erwartung des Vermögens machen, als in einem einſamen und verlaſſenen Zuſtande, welcher auf Gewaltthätigkeit, und eine allgemeine Licenz erfolgen muſs. Die Frage alſo, welche die Schwäche oder Güte der menſchlichen Natur betrifft, geht der andern Frage über den Urſprung der Geſellſchaft gar nichts an; und es braucht hier nichts erwogen zu werden, als die verſchiedenen Grade der menſchlichen Klugheit oder Thorheit. Denn man mag die Leidenſchaft des Eigennutzes für laſterhaft oder tugendhaft erklären, es iſt immer einerlei; weil ſie ſich von ſelbſt einſchränkt. Denn wenn ſie tugendhaft iſt, ſo wer-

den die Menſchen durch ihre Tugend geſellig; iſt ſie laſterhaft, ſo hat das Laſter dieſelbige Wirkung.

Da nun dieſe Leidenſchaft ſich dadurch einſchränkt, daſs ſie einer Regel folgt, wodurch die Beſtändigkeit und Feſtigkeit des Beſitzes möglich wird; ſo müſste die Geſellſchaft, wenn dieſe Regel ſehr abſtrus und ſchwer zu finden wäre, gewiſſermaſsen auf einem Zufalle beruhen, und die Wirkung vieler Iahrhunderte ſeyn. Aber ſollte ſich finden, daſs nichts einfacher und leichter ſeyn kann, als dieſe Regel; daſs ſie jeder Vater, um Friede unter ſeinen Kindern zu erhalten, einführen muſs; und daſs dieſe erſten rohen Anfänge der Gerechtigkeit jeden Tag zunehmen müſſen, ſo wie ſich die Geſellſchaft erweitert; wenn alles dieſes einleuchtend iſt, und es muſs einleuchtend ſeyn, ſo können wir ſicher ſchlieſsen, daſs es den Menſchen ganz unmöglich iſt, eine beträchtliche Zeit in dieſem wilden Zuſtande, der vor der Geſellſchaft vorhergeht, zu bleiben; ſondern daſs gleich anfangs ſein Zuſtand und ſeine Lage für geſellſchaftlich gehalten werden muſs. Indeſſen mögen die Philoſophen immerhin, wenn ſie wollen, ihr Raiſonnement bis auf den ſogenannten Naturſtand ausdehnen; wenn ſie nur zugeben, daſs er eine bloſse philoſophiſche Erdichtung ſey, der weder jemals Realität gehabt hat, noch auch Realität haben konnte. Da die menſchliche Natur aus zwei Haupttheilen beſteht, welche in allen ihren Handlungen nöthig ſind; die Leidenſchaften und der Ver-

ſtand; ſo iſt gewiſs, daſs die bloſsen Antriebe der erſtern, ohne daſs ihnen der letztere die Richtung giebt, die Menſchen unfähig zur Geſellſchaft machen. Und es kann ſehr wohl verſtattet werden, die Wirkungen, welche aus den abgeſonderten Operationen dieſer zwei Beſtandtheile des menſchlichen Gemüths entſpringen, jede für ſich zu betrachten. Denn es muſs in der Sittenlehre eben die Freiheit gelten, als in der Phyſik; und in der letztern iſt es ſehr gewöhnlich, daſs man eine Bewegung als zuſammengeſetzt und aus zwei von einander verſchiedenen Theilen beſtehend, anſieht; ob man gleich dabei ſehr gut erkennt, daſs die Bewegung an ſich unzuſammengeſetzt und unzertrennlich iſt.

Dieſer Stand der Natur iſt alſo als eine bloſse Erdichtung anzuſehen, die der von dem goldenen Zeitalter, das die Dichter erfunden haben, nicht unähnlich iſt; nur mit dem Unterſchiede, daſs der erſtere als ein Zuſtand voll Krieg, Gewaltthätigkeit, und Ungerechtigkeit geſchildert wird; dahingegen das letztere als die reizendſte und friedfertigſte Zeit, die man ſich nur immer einbilden kann, abgebildet wird. Die Iahrszeiten ſind in dieſem erſten Zeitalter der Natur, wenn den Dichtern zu trauen iſt, ſo mild, daſs die Menſchen nicht nöthig hatten, ſich mit Kleidern und Häuſern gegen die Angriffe der Hitze und Kälte zu verſehen. Die Bäche floſſen voll Wein und Milch; die Eichen gaben Honig; und die Natur brachte von freien Stü-

cken

cken die gröſsten Delikateſſen hervor. Doch dieſes waren die hauptſächlichſten Vortheile dieſes Zeitalters nicht allein. Nicht blos Stürme und Ungewitter waren aus der Natur verbannt; ſondern auch jene noch weit heftigern Ungewitter, die ſolchen Aufruhr verurſachen, ſolche Verwirrung in der menſchlichen Geſellſchaft erzeugen, waren dem menſchlichen Herzen unbekannt. Da hörte man nichts von Habſucht, Ehrgeiz, Grauſamkeit und Eigennutz: herzliche Liebe, Mitleiden, Sympathie waren die einzigen Triebfedern in den Gemüthern der Menſchen. Selbſt der Unterſchied zwiſchen Mein und Dein war aus jenem glücklichen Geſchlechte der Sterblichen verbannt, und mit ihm fielen alle Begriffe von Eigenthum und Verbindlichkeit, von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit weg.

Dieſes iſt ohne Zweifel eine bloſse Fiktion; aber deſſenunerachtet verdient ſie unſre Aufmerkſamkeit, weil nichts den Urſprung ſolcher Tugenden, welche wir gegenwärtig unterſuchen, deutlicher zeigen kann. Ich habe ſchon bemerkt, daſs die Gerechtigkeit aus den Konventionen der Menſchen entſpringt; und daſs dieſe Mittel gegen gewiſſe Unbequemlichkeiten ſeyn ſollen, die von der Konkurrenz gewiſſer Beſchaffenheiten der menſchlichen Seele mit der Lage der äuſsern Objekte herrühren. Die Eigenſchaften des Gemüths ſind Eigennutz und eingeſchränkte Groſsmuth; und die Lage der äuſsern Objekte iſt ihr leichter Wechſel, verbunden mit

ihrer ſparſamen Vertheilung, in Vergleichung mit den Bedürfniſſen und Begierden der Menſchen. Allein obgleich die Philoſophen ſich oft in dieſen Spekulationen verirrt haben, ſo ſind doch die Dichter, vermöge eines gewiſſen Geſchmacks oder gemeinſchaftlichen Inſtinkts, der in den mehreſten Arten des Raiſonnements weiter geht, als irgend eine von jenen Künſten und philoſophiſchen Theorien, die wir bisher haben kennen gelernt, weit ſicherer geleitet worden. Sie wurden ſogleich gewahr, daſs, wenn jedermann eine zärtliche Achtung gegen den andern hätte, oder wenn die Natur alle unſre Bedürfniſſe überflüſſig befriedigte, die Eiferſucht in Anſehung des Vortheils, welche Gerechtigkeit erfodert, nicht länger ſtatt haben könnte; da würde keine Gelegenheit zu jenen Unterſcheidungen und Grenzen des Eigenthums und des Vermögens mehr ſeyn, die jetzt unter den Menſchen üblich ſind. Vermehrt das Wohlwollen der Menſchen bis auf den gehörigen Grad, und alle Gerechtigkeit wird unnütz, indem ihre Stelle weit edlere Tugenden und weit würdigere Eigenſchaften einnehmen. Der Eigennutz der Menſchen wird durch die wenigen Güter, die wir haben, nach Proportion unſrer Bedürfniſſe noch mehr erregt; und um dieſen Eigennutz einzuſchränken, ſind die Menſchen genöthiget worden, ſich von der Gemeinheit zu trennen, und zwiſchen ihren eignen Gütern und den Beſitzungen anderer einen Unterſchied zu machen.

Und um dieſes zu lernen, haben wir eben nicht nöthig zu den Erdichtungen der Poeten unſre Zuflucht zu nehmen; ſondern ſowohl die Natur der Sache, als die gemeine Erfahrung und Beobachtung, kann uns ein Gleiches lehren. Man kann leicht bemerken, daſs eine herzliche Liebe alle Dinge unter Freunden gemein macht; und daſs z.B. verheirathete Perſonen auf ihr beſonderes Eigenthum gegenſeitig ganz Verzicht thun, und mit dem Mein und Dein, was ſo nothwendig iſt, und doch in der menſchlichen Geſellſchaft ſo viele Händel verurſacht, ganz unbekannt ſind. Dieſelbige Wirkung entſpringt aus einer Veränderung in den Umſtänden der Menſchen; wie wenn ein ſolcher Ueberfluſs von einer Sache da iſt, daſs alle Begierden der Menſchen darnach befriediget werden können: in welchem Falle der Unterſchied des Eigenthums gänzlich verlohren geht, und alles gemeinſchaftlich bleibt. Dieſes gilt z. E. von Waſſer und Luft, welche doch die ſchätzbarſten unter allen äuſseren Gegenſtänden ſind; und wir können daraus leicht den Schluſs machen, daſs, wenn die Menſchen alle und jede Dinge in gleichem Ueberfluſſe beſäſsen, oder wenn jedermann eben ſo groſse Liebe und zärtliche Achtung gegen jeden andern, als gegen ſich ſelbſt hätte; Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit unter dem Menſchengeſchlechte gleich unbekannt ſeyn würde.

Hier iſt alſo ein Satz, der nun, wie ich glaube, als ganz gewiſs und ausgemacht betrachtet werden kann, daſs nemlich die Gerechtigkeit

keit ihren Urſprung blos von dem Eigennutze und der eingeſchränkten Groſsmuth der Menſchen, und der kargen Vorſorge hat, welche die Natur für ihre Bedürfniſſe gehabt hat. Werfen wir einen Blick auf das Vorige, ſo werden wir finden, daſs dieſer Satz einige von denen Bemerkungen, welche wir ſchon über dieſe Materie gemacht haben, ſehr ſtark beſtätiget.

Erſtlich können wir hieraus ſchlieſsen, daſs die Vorſtellung des allgemeinen Wohls oder ein ſtarkes ausgebreitetes Wohlwollen nicht unſer erſter und urſprünglicher Bewegungsgrund iſt, die Regeln der Gerechtigkeit zu beobachten; weil man nach dem Vorigen einräumen muſs, daſs die Menſchen, wenn ſie mit einem ſolchen Wohlwollen verſehen wären, niemals an dieſe Regeln würden gedacht haben.

Zweitens können wir aus eben dem Grunde ſchlieſsen, daſs die Empfindung der Gerechtigkeit nicht auf der Vernunft beruhet, oder auf der Entdeckung gewiſſer Verknüpfungen und Verhältniſſe der Begriffe, welche ewig unveränderlich und allgemein verbindlich ſind. Denn da es offenbar iſt, daſs eine ſolche Veränderung in dem Gemüthe und Umſtänden des Menſchen, dergleichen wir oben erwähnt haben, unſre Pflichten und Verbindlichkeiten gänzlich ändern würde, ſo muſs man nach dem gemeinen Syſteme, wornach die Empfindung der Tugend von der Vernunft herrührt,

rührt, nothwendigerweiſe die Veränderung zeigen, welche dieſes in den Verhältniſſen und Begriffen hervorbringen muſs. Es iſt aber offenbar, daſs die einzige Urſache, weshalb das ausgedehnte Wohlwollen des Menſchen und der vollkommne Ueberfluſs aller Dinge, den Begriff der Gerechtigkeit aufheben würde, darinne beſteht, weil ſie ſie ganz unnütz machen; und daſs auf der andern Seite ſein eingeſchränktes Wohlwollen und ſein bedürfniſsvoller Zuſtand nur deshalb dieſe Tugend erzeugen, weil ſie zu dem allgemeinen Intereſſe und zu dem Intereſſe jedes Einzelnen erforderlich iſt. Alſo war es blos unſre Beſorgniſs für unſern eignen und den allgemeinen Vortheil, welche machte, daſs wir die Geſetze der Gerechtigkeit einführten; und es kann nichts gewiſſer ſeyn, als daſs es kein Verhältniſs der Begriffe iſt, das dieſe Beſorgniſs in uns hervorbringt, ſondern unſre Impreſſionen und Empfindungen, ohne welche uns jedes Ding in der Natur vollkommen gleichgültig iſt, und uns nie im Geringſten afficiren kann. Die Empfindung der Gerechtigkeit hat alſo ihren Grund nicht in unſern Begriffen, ſondern in unſern Impreſſionen.

Drittens können wir die vorige Behauptung noch dadurch beſtätigen, daſs diejenigen Impreſſionen, welche dieſe Empfindung der Gerechtigkeit erwecken, der menſchlichen Seele gar nicht natürlich ſind, ſondern daſs ſie erſt durch künſtliche Einrichtungen und menſchliche Kon-

Konventionen entſtehen. Denn da eine beträchtliche Veränderung des Charakters und der Umſtände, ſowohl Gerechtigkeit als Ungerechtigkeit vernichtet; und da eine ſolche Veränderung nur dadurch wirkt, daſs ſie unſer eignes und das allgemeine Intereſſe verändert; ſo folgt, daſs die erſte Errichtung der Regeln der Gerechtigkeit blos von dieſen verſchiedenen Arten des Intereſſes abhängt. Wenn aber die Menſchen von Natur und mit herzlicher Neigung das öffentliche Intereſſe beförderten; ſo würden ſie nie daran gedacht haben, ſich einander durch jene Regeln einzuſchränken; und wenn ſie ihren eignen Vortheil ohne alle weitere Rückſicht verfolgten; ſo würden ſie geradezu ſich jeder Ungerechtigkeit und Gewaltthätigkeit überlaſſen. Dieſe Regeln ſind alſo künſtlich und ſtreben auf eine ſchräge und indirekte Art nach ihrem Ziele; und der Vortheil, welcher ſie verurſacht, iſt auch gar nicht von der Art, daſs er durch die natürlichen, durch keine Kunſt entſtandenen Leidenſchaften ſollte erreicht werden können.

Um dieſes noch deutlicher zu machen, ſo erwäge man, daſs, obgleich die Regeln der Gerechtigkeit blos auf das Intereſſe gegründet ſind, ihre Verknüpfung mit dem Intereſſe doch etwas ganz Eigenthümliches, und von derjenigen, welche man bei andern Gelegenheiten bemerkt, ganz verſchieden iſt. Eine einzelne Handlung der Gerechtigkeit iſt oft dem **allgemeinen Wohl** zuwider; und wenn ſie allein bliebe, ohne daſs andre Handlungen

auf

auf ſie folgten, ſo würde ſie an ſich der Geſellſchaft ſehr nachtheilig ſeyn. Wenn ein tugendhafter, wohlthätiger Mann einem Geizhalſe oder einem aufrühreriſchen Heuchler eine groſse Summe wiedergiebt, ſo handelt er recht und lobenswürdig; aber das Publikum leidet in der That dabei. Und es iſt auch jede einzelne Handlung der Gerechtigkeit, iſolirt betrachtet, eben ſo wenig allemal dem Privatvortheile als dem öffentlichen zuträglich; und man kann ſich leicht Fälle denken, in welchen ſich ein Menſch durch eine rechtſchaffene Art zu handeln in Armuth ſtürzen kann, und wo er Grund hat zu wünſchen, daſs in Anſehung dieſes einzelnen Falles, die Geſetze der Gerechtigkeit auf einen Augenblick möchten aufgehoben ſeyn. Aber obgleich hie und da eine Handlung der Gerechtigkeit dem Privat- und öffentlichen Vortheile zuwider ſeyn mag, ſo iſt doch gewiſs, daſs der ganze Plan oder die Verfahrungsart im Ganzen zur Erhaltung der Geſellſchaft ſowohl, als auch zum Wohle eines jeden Einzelnen, im höchſten Grade zuträglich oder vielmehr ganz unentbehrlich iſt. Das Gute von dem Uebeln ganz abzuſondern, iſt unmöglich. Das Eigenthum muſs ſicher und durch allgemeine Geſetze geſchützt ſeyn. Ob das Publikum gleich in einzelnen Fällen leidet, ſo wird doch dieſer vorübergehende augenblickliche Schade durch die unverrückte Beſolgung der Regel, und durch den Frieden und die Ordnung, welche ſie in der Geſellſchaft verurſacht, reichlich erſetzt. Und ſelbſt jede einzelne Perſon muſs finden, wenn

ſie alles in Anſchlag bringt, daſs ſie dabei gewinnt; indem ohne Gerechtigkeit die Geſellſchaft unmittelbar zerſtört werden, und jeder wieder in den wilden und einſamen Zuſtand zurückfallen müſste, der unendlich ſchlimmer iſt, als die elendeſte Lage, die man ſich in der Geſellſchaft als möglich denken kann. Sobald alſo die Menſchen durch Erfahrung gelernt haben, daſs, was auch immer die Folge von einer einzelnen Handlung der Gerechtigkeit, die eine einzelne Perſon begeht, ſeyn mag, das ganze Syſtem der Handlungen, welches durch die ganze Geſellſchaft bewirkt wird, dem Ganzen und jedem Einzelnen unendlich vortheilhaft iſt; ſo wird es nicht lange mehr dauern können, bis man Gerechtigkeit und Eigenthum einführt. Iedes Glied der Geſellſchaft fühlt dieſen Vortheil; Ieder drückt dieſe Empfindung gegen ſeine Nebenmenſchen aus und dabei den Entſchluſs, welchen er gefaſst hat, ſeine Handlungen nach den Regeln der Gerechtigkeit einzurichten, unter der Bedingung, daſs es die andern auch thun. Nicht mehr als dieſe Einſicht iſt nöthig, um jemanden zu bewegen, bei der erſten beſten Gelegenheit gerecht zu ſeyn. Dieſer wird ein Beiſpiel für die übrigen. Und ſo begründet ſich die Gerechtigkeit von ſelbſt durch eine Art von Konvention oder ſtiller Uebereinkunft; das heiſst durch ein Gefühl für den Vortheil, das bei allen vorausgeſetzt wird, und wornach jede einzelne Handlung in der Erwartung gethan wird, daſs es andre eben ſo machen werden. Ohne eine ſolche Konvention

würde

würde niemand daran gedacht haben, daſs es eine ſolche Tugend gäbe, wie die Gerechtigkeit iſt; es würde niemanden eingefallen ſeyn, ſeine Handlungen darnach einzurichten. Nehme ich eine einzelne Handlung, ſo wird meine Gerechtigkeit in jeder Rückſicht ſchädlich ſeyn; blos in der Vorausſetzung, daſs andre meinem Beiſpiele folgen werden, kann ich mich zu dieſer Tugend entſchlieſsen; weil nichts als dieſe Einförmigkeit im Verfahren die Gerechtigkeit vortheilhaft machen, oder mich bewegen kann, ihre Regeln zu befolgen. . . .

Wir kommen nun zur Beantwortung der zweiten Frage, die wir oben vorgelegt haben, nemlich: Warum wir mit der Gerechtigkeit den Begriff der Tugend und mit der Ungerechtigkeit den Begriff des Laſters verknüpfen? Dieſe Frage wird uns nach den einmal von uns feſtgeſetzten Grundſätzen nicht lange aufhalten. Alles was wir hier darüber ſagen können, läſst ſich mit ein Paar Worten abthun. Die völlige Befriedigung können wir dem Leſer erſt in dem dritten Theile dieſes Buchs geben. Die natürliche Verbindlichkeit zur Gerechtigkeit, nemlich der eigne Vortheil, iſt ſchon ausführlich gezeigt worden; was aber die moraliſche Verbindlichkeit, oder die Empfindung von Recht und Unrecht anlangt, ſo werden wir erſt die natürlichen Tugenden unterſuchen müſſen, ehe wir einen vollſtändigen und befriedigenden Grund davon geben können.

Nach-

Nachdem die Menſchen durch Erfahrung gefunden haben, daſs ihr Eigennutz und ihre eingeſchränkte Güte, wenn ſie nach ihrem Belieben handeln, ſie zur Geſellſchaft ganz unfähig machen; und nachdem ſie zu gleicher Zeit bemerkt haben, daſs die Geſellſchaft zur Befriedigung eben derſelben Leidenſchaften ganz unentbehrlich iſt; ſo ſehen ſie ſich natürlicherweiſe genöthiget, ſich der Einſchränkung ſolcher Geſetze zu unterwerfen, durch deren Beobachtung allein die menſchliche Geſellſchaft ſicher und ruhig beſtehen kann. Anfangs alſo werden die Menſchen blos durch die Erwägung ihres eignen Nutzens beſtimmt, ſich dieſe Geſetze und ihre allgemeine und nothwendige Beobachtung aufzulegen; und. dieſer Grund iſt bei der erſten Bildung der Geſellſchaft vollkommen hinreichend wirkſam und ſtark. In der Folge aber, wenn die Geſellſchaft zahlreicher geworden, und zu einem ganzen Volke oder einer Nation angewachſen iſt, ſo erſcheint dieſer Vortheil in einem mehr entfernteren Lichte, und die Menſchen ſehen nicht mehr ſo leicht, als in einer kleinern und zuſammengezogenern Geſellſchaft ein, wie bei jeder einzelnen Uebertretung dieſer Geſetze, Unordnung und Verwirrung erfolgen müſſe. Aber ob wir gleich in unſern eignen Handlungen den Vortheil öfters aus dem Geſichte verliehren, welchen wir von der Aufrechterhaltung der Ordnung haben, und einen geringern aber mehr gegenwärtigen Vortheil vorziehen, ſo werden wir doch unſer Vorurtheil jederzeit mittelbar oder unmittebar

an der Ungerechtigkeit anderer wahrnehmen können; weil wir in dieſem Falle nicht durch Leidenſchaft verblendet, oder durch widerſprechende Neigungen auf eine andre Seite gelenkt werden. Ja wenn die Ungerechtigkeit auch in einer ſolchen Entfernung von uns vorgeht, daſs ſie gar keinen Einfluſs auf unſern Vortheil hat, ſo miſsfällt ſie uns doch; weil wir ſie als der menſchlichen Geſellſchaft nachtheilig und als verderblich für jeden anſehen, der mit einer Perſon, die ungerecht iſt, zuſammenkömmt. Wir nehmen, vermöge der Sympathie, an ihren unangenehmen Empfindungen Theil; und da jedes Ding, das bei Betrachtung der menſchlichen Handlungen unangenehme Empfindung gewährt, Laſter, und alles, was auf eben dieſe Art Vergnügen hervorbringt, Tugend heiſst; ſo iſt dieſes der Grund, weshalb die Empfindung des Moraliſch-Guten und Böſen bei der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit erfolgt. Und obgleich dieſe Empfindung im gegenwärtigen Falle blos von der Betrachtung fremder Handlungen herrührt, ſo muſs ſich dieſes doch auch auf unſre eignen Handlungen erſtrecken. Die allgemeine Regel wirkt weiter als auf die einzelnen Fälle, von welchen ſie abgezogen iſt; indem wir zu gleicher Zeit nach der Einrichtung unſrer Natur mit andern in den Empfindungen, die ſie von uns haben, ſympathiſiren. So iſt alſo der Eigennutz die urſprüngliche Quelle der Errichtung der Gerechtigkeit: aber eine gewiſſe Sym-

pathie

pathie mit dem allgemeinen Vortheile iſt die Quelle der moraliſchen Billigung, welche dieſe Tugend begleitet.

Obgleich dieſer Erfolg der Empfindungen natürlich und ſelbſt nothwendig iſt, ſo iſt doch gewiſs, daſs er durch die Geſchicklichkeit der Staatskundigen noch mehr befördert wird, welche, um die Menſchen leichter zu regieren und den Frieden in der menſchlichen Geſellſchaft zu erhalten, ſich bemühet haben eine Achtung gegen die Gerechtigkeit und einen Abſcheu vor der Ungerechtigkeit zu erwecken. Dieſes muſs unſtreitig ſeine Wirkung haben; aber es kann auch nicht geleugnet werden, daſs gewiſſe Moraliſten dieſes zu weit getrieben haben, indem ſie alle ihre Kräfte aufgeboten zu haben ſcheinen, um alle Empfindung der Tugend aus dem menſchlichen Geſchlechte auszurotten. Die Kunſt der Könige kann die Natur in Hervorbringung derjenigen Geſinnungen und Empfindungen, die ſchon in uns liegen, zwar unterſtützen, und kann ſelbſt in einzelnen Fällen bei dieſer oder jener Gelegenheit für ſich allein eine Billigung oder Achtung gegen dieſe oder jene Handlung erzeugen; aber es iſt ganz unmöglich, daſs ſie die einzige Urſache des Unterſchieds ſeyn könne, den wir zwiſchen Tugend und Laſter machen. Denn wenn uns die Natur in dieſem Stücke nicht zu Hülfe käme, ſo würden die Geſetzgeber umſonſt von ehrenvollen oder ſchimpflichen, von lob- oder tadelnswürdigen Handlungen reden. Dieſe Worte würden

den völlig unverſtändlich ſeyn, und man würde mit ihnen eben ſo wenig einen Begriff verbinden können, als wenn es Worte einer uns ganz unbekannten Sprache wären. Das höchſte, was die Regierung bewirken kann, iſt, daſs ſie die natürlichen Empfindungen über ihre urſprünglichen Grenzen hinaus ausdehnt; aber die Natur ſelbſt muſs doch immer die Materialien liefern und uns zuerſt einen Begriff von dem moraliſchen Unterſchiede beibringen.

So wie öffentliches Lob oder Tadel unſre Achtung gegen die Gerechtigkeit vermehrt; ſo trägt die Privaterziehung und der Unterricht zu derſelbigen Wirkung bei. Denn die Eltern können gar bald bemerken, daſs ein Menſch ſich und andern um ſo nützlicher iſt, je ſtärker ſein Gefühl für Ehre und Rechtſchaffenheit iſt; und daſs dieſe Principien deſto mehr Stärke erhalten, jemehr Erziehung und Gewohnheit dieſer Empfindung und Reflexion günſtig ſind. Aus dieſem Grunde müſſen alle Eltern bewogen werden, ihren Kindern von ihrer frühſten Jugend an, die Grundſätze der Rechtſchaffenheit einzuprägen, und ſie daran gewöhnen, die Beobachtung derjenigen Regeln, welche die Geſellſchaft erhalten, als ſchätzbar und ehrwürdig zu achten, und die Verletzung derſelben als niederträchtig und ſchimpflich anzuſehen. Hierdurch faſſen die Empfindungen in ihren zarten Gemüthern ſchon Wurzel und erhalten eine ſolche Feſtigkeit und Stärke, daſs ſie ſich in der Folge eben ſo wirkſam beweiſen,

 als

als diejenigen Principien, welche die allerweſentlichſten in unſrer Natur, und am allertiefſten in unſre innerliche Konſtitution eingewurzelt ſind.

Was noch ferner zur Vermehrung ihrer Feſtigkeit beiträgt, iſt der Antheil, den wir an unſerm guten Rufe nehmen, wenn nemlich einmal die Meinung unter den Menſchen herrſchend geworden iſt, daſs mit der Gerechtigkeit Verdienſt und Ehre, mit der Ungerechtigkeit aber Schuld und Schimpf verknüpft iſt. Nichts liegt uns mehr am Herzen als unſer guter Name und von nichts hängt dieſer gute Name mehr ab, als von unſrer Aufführung, die wir in Anſehung des Eigenthums anderer beobachten. Aus dieſem Grunde muſs es ſich ein jeder, der nur einigermaſsen auf ſeinen Charakter hält, oder der die Abſicht hat mit den Menſchen auf eine gute Art zu leben, zum unverbrüchlichen Geſetz machen, unter keiner Bedingung, und wenn auch die Verſuchung noch ſo groſs wäre, diejenigen Principien zu verletzen, welche den weſentlichen Theil eines Mannes von Rechtſchaffenheit und Ehre ausmachen.

Ich will nur noch, ehe ich dieſen Gegenſtand verlaſſe, eine Anmerkung machen, nemlich die, daſs ob ich gleich behaupte, daſs in dem Stande der Natur oder in demjenigen eingebildeten Zuſtande, der vor der Geſellſchaft vorhergeht, weder Gerechtigkiet noch Ungerechtigkeit ſey, ich dennoch nicht annehme, daſs es in dieſem Zuſtande erlaubt wäre, das Eigenthum anderer zu verletzen.

Ich

Ich will nur ſagen, daſs in dieſem Zuſtand ſo etwas, wie Eigenthum iſt, gar nicht ſtatt findet; und folglich auch ſo ein Ding, wie Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit iſt, gar nicht ſeyn kann. Ich werde Gelegenheit haben eine ähnliche Bemerkung in Anſehung der Verſprechungen zu machen, wenn ich auf dieſes Kapitel komme; ich hoffe, daſs dieſe Bemerkung, recht erwogen, hinreichen wird, allen Haſs von den vorhergehenden Meinungen über Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit zu entfernen.

Dritter Abſchnitt.

Ueber die Regeln, nach welchen das Eigenthum beſtimmt wird.

Obgleich die Gründung der Regel, die Beſtändigkeit der Beſitzung betreffend, nicht nur nützlich, ſondern für die menſchliche Geſellſchaft ſelbſt unumgänglich nothwendig iſt; ſo kann ſie doch zu keinem Zwecke dienen, ſo lange es bei ſo allgemeinen Ausdrücken bleibt. Man muſs noch eine Art und Weiſe zeigen, wornach wir unterſcheiden können, welche beſondere Güter jeder einzelnen Perſon zugehören müſſen, und von deren Beſitz und Genuſs alle übrige Menſchen ausgeſchloſſen ſind. Unſer nächſtes Geſchäft muſs alſo ſeyn, die Gründe zu entdecken, welche dieſe allgemeine Regel modificiren und ſie für den gemeinen Gebrauch und für das praktiſche Leben geſchickt machen.

Es iſt klar, daſs dieſe Gründe nicht daher genommen werden können, daſs der eine einen gröſsern Vortheil von gewiſſen Gütern zu ziehen weiſs, als der andre. Man kann alſo niemals ſagen, eine einzelne Perſon oder das Publikum habe deswegen ein Recht dieſe oder jene Güter zu beſitzen, weil ſie weit gröſsern Nutzen daraus ziehen kann, als ein anderer. Es wäre freilich beſſer, wenn ein jeder das beſäſse, was ihm am nützlichſten iſt und was er am beſten gebrauchen kann. Aber auſser daſs ein und daſſelbe Ding mehrern gleich brauchbar und nützlich ſeyn kann; ſo wäre ein ſolcher Entſcheidungsgrund ſo vielen Streitigkeiten ausgeſetzt, und die Menſchen ſind ſo partheiiſch und leidenſchaftlich in Beurtheilung dieſer Streitigkeiten, daſs ſich eine ſo ſchwankende und ungewiſſe Regel unmöglich mit dem Frieden der menſchlichen Geſellſchaft würde vereinigen laſſen. Die Konvention über die Beſtändigkeit der Beſitzungen iſt blos deswegen eingeführt, um alle Gelegenheiten zu Uneinigkeit und Streit abzuſchneiden; dieſer Zweck würde aber nie erreicht werden, wenn wir es für Recht erkennen wollten, dieſe Regel allenthalben anzuwenden, wo wir einen beſondern Nutzen bei der Anwendung derſelben entdeckten. Die Gerechtigkeit nimmt bei ihren Entſcheidungen nie darauf Rückſicht, ob die Dinge für dieſe oder jene Menſchen brauchbar ſind oder nicht; ihr Zweck erſtreckt ſich viel weiter. Ein Menſch mag freigebig oder filzig ſeyn; die Gerechtigkeit behandelt ihn nach einerlei Regel,

und

und ſie entſcheidet mit gleicher Leichtigkeit für den einen oder für den andern, wenn ihm auch etwas zufallen ſollte, das für ihn ganz unbrauchbar iſt.

Hieraus folgt alſo, daſs die allgemeine Regel, daſs die Beſitzung feſt ſeyn müſſe, nicht nach einzelnen Urtheilen, ſondern wiederum nach allgemeinen Regeln angewandt werden müſſe, nach ſolchen, die ſich auf die ganze Geſellſchaft erſtrecken, und die weder durch Gunſt noch Haſs gebeugt werden dürfen. Zur Erläuterung mag folgendes Beiſpiel dienen. Ich denke mir die Menſchen zuerſt in ihrem wilden und einſamen Zuſtande; und nehme an, daſs, ſo bald ihnen das Elend dieſes Zuſtandes fühlbar wird, und ſie die Vortheile, die aus einer Geſellſchaft entſtehen, vorherſehen, einer des andern Geſellſchaft ſucht, und daſs ſie ſich wechſelſeitig ihren Schutz und Beiſtand anbieten. Ich ſetze alſo voraus, daſs ſie ſo viel Scharfſinn haben, unmittelbar gewahr zu werden, daſs das hauptſächlichſte Hinderniſs der Ausführung eines Entwurfs der Geſellſchaft und wechſelſeitigen Dienſtleiſtung in der Selbſtſucht und der Eigennützigkeit ihrer natürlichen Gemüthsverfaſſung liege; dieſem Uebel abzuhelfen, vereinigen ſie ſich nun zuſammen über das einzige Mittel, wodurch eine Geſellſchaft möglich iſt; ſie führen Beſtändigkeit des Beſitzes ein, und ſorgen für wechſelſeitige Einſchränkung und Schonung. Ich ſehe, daſs dieſe Art zu verfahren nicht ganz natürlich iſt; aber auſser, daſs ich hier nur annehme, daſs die Betrachtungen auf einmal ge-

gemacht werden, welche in der Wirklichkeit nur unmerklich und nach und nach entſtehen; auſser dieſem ſage ich, iſt es doch recht gut möglich, daſs verſchiedene Perſonen, die durch mancherlei Zufälle von den Geſellſchaften getrennt worden ſind, wozu ſie ehemals gehörten, in die Nothwendigkeit kommen können, eine neue Geſellſchaft unter ſich zu errichten; in welchem Falle ſie ganz in der oben erwähnten Lage ſind.

Es iſt alſo offenbar, daſs, nachdem ſie im Allgemeinen darinne übereingekommen ſind, eine Geſellſchaft zu errichten und die Beſtändigkeit der Beſitzung zu gründen, ihre erſte Schwierigkeit iſt, wie ſie nun ihre Beſitzungen abſondern, und jedem ſeinen beſonderen Theil anweiſen ſollen, den er in Zukunft ausſchlieſsend und unveränderlich benutzen kann. Dieſe Schwierigkeit wird ſie nicht lange aufhalten, ſondern es wird ihnen gleich als das natürlichſte Mittel der Auskunft beifallen, daſs ein jeder dasjenige kontinuirlich zur Benutzung behält, wovon er gegenwärtig Herr iſt, und daſs das Eigenthum oder die beſtändige Beſitzung mit der unmittelbaren Beſitzung verbunden werde. So iſt die Wirkung der Gewohnheit; ſie ſöhnt uns nicht nur mit einem Dinge, das wir lange beſeſſen haben, aus, ſondern bringt uns auch eine Neigung gegen daſſelbe bei, und macht, daſs wir es andern Dingen vorziehen, die an ſich weit mehr werth, uns aber weniger bekannt ſind. Was immer unter unſern Augen geweſen, und ſtets zu unſerm Vortheil gebraucht

braucht worden iſt; davon trennen wir uns allemal ungern; hingegen können wir ſolche Güter, die wir nie genoſſen haben, und woran wir nicht gewöhnt ſind, ſehr leicht entbehren. Und hieraus iſt es alſo begreiflich und offenbar, weshalb die Menſchen ſich leicht in dieſem Auswege vereinigen würden, daſs jedermann das behielt, was er bis jetzt beſeſſen hat *).

Aber

*) Keine Unterſuchungen ſind in der Philoſophie ſchwieriger, als wenn man da, wo ſich eine groſse Menge von Urſachen von ein und eben derſelben Erſcheinung darbieten, beſtimmen ſoll, welches die hauptſächlichſte und herrſchende ſey. Sehr ſelten iſt ein völlig zureichender Grund da, unſre Wahl zu beſtimmen, und die Menſchen müſſen ſich begnügen, daſs ſie von einer Art von Geſchmack oder Phantaſie geleitet werden, die von einer Analogie und einer Vergleichung ähnlicher Fälle entſpringt. So giebt es in dem gegenwärtigen Falle zweifelsohne, Gründe des gemeinen Wohls für die meiſten der Regeln, wodurch das Eigenthum beſtimmt wird; aber dennoch argwöhne ich, daſs dieſe Regeln hauptſächlich durch die Einbildungskraſt oder die mehr leichten flüchtigen Eigenſchaften unſres Denk- und Vorſtellungsvermögens, gemacht werden. Ich werde indeſſen fortfahren dieſe Urſachen zu erklären, und es dabei der Wahl des Leſers überlaſſen, ob er denjenigen, die von dem gemeinen Nutzen oder denen, die von der Einbildungskraſt hergenommen ſind, den Vorzug geben will. Wir wollen mit dem Rechte des gegenwärtigen Beſitzers den Anfang machen.

Es

Aber wir müſſen bemerken, daſs, ob es gleich natürlich und deswegen auch nützlich iſt, einem etwas um

Es iſt eine Eigenſchaft in der menſchlichen Natur, die ich ſchon ſonſt wo *) bemerkt habe, daſs die menſchliche Seele geneigt iſt, wenn zwei Dinge in einem engen Verhältniſſe gegen einander erſcheinen, ihnen eine noch ſtärkere Verknüpfung beizulegen, um die Vereinigung vollſtändig zu machen; und dieſe Neigung iſt ſo ſtark, daſs ſie uns oft zu Irrthümern verleitet (ſo wie z. E. die Verbindung des Denkens und der Materie iſt), ſo bald dieſe jener Neigung günſtig ſind. Viele unſrer Impreſſionen ſind gar keiner räumlichen oder örtlichen Stellung fähig; und dennoch bilden wir uns gemeiniglich ein, daſs ſie ſich in einer örtlichen Vereinigung mit den Impreſſionen des Geſichts und des Gefühls befinden, blos weil ſie in urſachlicher Verknüpfung mit einander ſtehen, und ſchon in der Einbildung vereiniget ſind. Wenn wir alſo ein neues Verhältniſs erdichten können, wenn es auch ungereimt iſt, um nur die Vereinigung recht vollſtändig zu machen; ſo kann man ſich leicht einbilden, daſs, wenn einige Verhältniſſe da ſind, die von der Seele abhängen, man dieſe auſserordentlich leicht mit einem vorhergehenden Verhältniſſe verbinden und ſolche Objekte durch ein neues Band vereinigen wird, die ſchon in der Phantaſie vereiniget ſind. So unterlaſſen wir z. B. niemals bei unſrer Anordnung der Körper diejenigen, die ſich einander ähnlich ſind, auch im Raume neben einander zu ſtellen, oder wenigſtens ihnen eine ihnen angemeſſene Stellung zu geben; weil wir ein gewiſſes Vergnügen dabei

*) S. Buch I. Th. 4. Abſchn. 5.

um des gegenwärtigen Beſitzer willen als Eigenthum anzuweiſen; ſo erſtreckt ſich dennoch der Nutzen da-

dabei empfinden, wenn das Verhältniſs der Kontiguität mit dem Verhältniſſe der Aehnlichkeit oder die Aehnlichkeit der Lage mit der Aehnlichkeit der Qualitäten verbunden iſt. Und hiervon läſst ſich aus den bekannten Eigenſchaften der menſchlichen Natur leicht ein Grund angeben. Wenn die Seele beſtimmt wird, gewiſſe Objekte zu verbinden, aber in ihrer Wahl der beſondern Objekte noch unbeſtimmt iſt, ſo wendet ſie ihr Auge natürlicher Weiſe auf ſolche Objekte die mit einander in einem Verhältniſſe ſtehen. Sie ſind ſchon in dem Gemüthe vereiniget: und zu gleicher Zeit werden ſie auch dem Vorſtellungsvermögen gegeben; und ſtatt einen neuen Grund ihrer Vereinigung zu verlangen, würde ein ſehr mächtiger Grund erfodert werden, welcher machte, daſs wir dieſe natürliche Verbindung überſehen könnten. Dieſes werde ich in der Folge, wenn ich auf die Abhandlung von der Schönheit komme, weitläuftiger zu erklären Gelegenheit haben. Indeſſen wollen wir uns begnügen hier anzuführen, daſs dieſelbige Liebe zur Ordnung und Einförmigkeit, welche die Bücher in einer Bibliothek und die Stühle in einem Zimmer ordnet, auch zur Bildung der Geſellſchaft und zum Wohlſeyn des menſchlichen Geſchlechts etwas beiträgt, indem ſie die allgemeine Regel in Anſehung der Beſtändigkeit des Beſitzes modificirt. Und da das Eigenthum ein Verhältniſs zwiſchen einer Perſon und einem Objekte ausmacht; ſo iſts natürlich, daſſelbe bei einem vorhergehenden Verhältniſſe zu finden; und da das Eigen-

davon nicht weiter, als bis auf die erſte Bildung der Geſellſchaft; und es würde in der That nichts ſchädlicher ſeyn, als die beſtändige Beobachtung dieſes Verfahrens; denn hierdurch würde die Wiedererſtattung gänzlich ausgeſchloſſen, und jede Ungerechtigkeit würde auktoriſirt werden und Belohnung verdienen. Wir müſſen uns alſo nach einem andern Princip umſehen, wornach das Eigenthum entſtehen kann, nachdem ſchon die Geſellſchaft errichtet iſt; und deren finde ich hauptſächlich viere, nemlich: Occupation, Präſcription, Acceſſion und Succeſſion. Ich will jedes dieſer Stücke kürzlich prüfen und mit der Occupation anfangen.

Der Beſitz aller äuſsern Güter iſt veränderlich und ungewiſs; und dieſes iſt eines der gröſsten Hinderniſſe der Errichtung der Geſellſchaft, und der Grund, weshalb die Menſchen nach einer allgemeinen ausdrücklichen oder ſtillſchweigenden Uebereinkunft ſich ſelbſt nach denjenigen Schranken richten, welche wir jezt die Regeln der Gerechtigkeit und Billigkeit nennen. Das Elend des Zuſtandes, der

Eigenthum nichts als ein beſtändiger durch die Geſetze der Geſellſchaft geſicherter Beſitz iſt; ſo iſts natürlich, zu dem gegenwärtigen Beſitze dieſes noch hinzuzufügen, da es ein Verhältniſs iſt, das mit ihm Aehnlichkeit hat. Denn dieſes hat auch ſeinen Einfluſs. Wenn es nun der Natur gemäſs iſt, alle Arten der Verhältniſſe zu verknüpfen, ſo iſt es ihr noch mehr gemäſs, ſolche Verhältniſſe zu verbinden, die ſich ähnlich ſind, und ſchon unter ſich in Verknüpfung ſtehen.

der vor dieſer Einſchränkung vorhergeht, iſt der Grund, weshalb wir uns dieſem Mittel ſo ſchnell als möglich unterwerfen; und dieſes bietet uns einen leichten Grund an, weshalb wir den Begriff des Eigenthums an die erſte Beſitznehmung oder an die **Occupation** binden. Die Menſchen wollen das Eigenthum, ſelbſt nicht einen Augenblick lang, unentſchieden laſſen oder der Gewaltthätigkeit und Unordnung den geringſten Eingang verſtatten. Hierzu kömmt noch, daſs der erſte Beſitz gewöhnlich unſre Aufmerkſamkeit am mehreſten beſchäftiget; und wenn wir dieſe vernachläſſigen wollten, ſo würde gar kein Schein von Grunde da ſeyn, weshalb man irgend eine folgende Beſitzung als ein Eigenthum anſehen ſollte *).

Es

*) Einige Philoſophen ſuchen das Recht der Occupation dadurch zu erklären, daſs ſie ſagen, jeder hätte ein Eigenthumsrecht auf ſeine eigne Arbeit; und wenn er dieſe Arbeit mit irgend einem Dinge verknüpfte, ſo erhielt er ein Recht auf das Eigenthum des Ganzen. Allein 1) giebt es verſchiedne Arten der Occupation, wo man gar nicht ſagen kann, daſs wir unſre Arbeit mit dem Objekte, das wir erlangen, vereinigen: wie wenn wir eine Wieſe dadurch in Beſitz nehmen, daſs wir unſer Vieh darauf weiden laſſen; 2) dieſes erklärt die Sache durch die **Acceſſion**, welches ein unnöthiger Cirkel iſt; 3) man kann nur figürlich ſagen, daſs man ſeine Arbeit mit etwas verbinde. Eigentlich zu reden verurſachen wir nur durch unſre Arbeit eine Veränderung daran. Dieſes bringt ein Ver-

hält-

Es iſt alſo nichts übrig, als genau zu beſtimmen, was man durch Beſitz verſtehe; und dieſes iſt nicht ſo leicht, als man bei dem erſten Anblick glauben ſollte. Man ſagt, daſs wir ein Ding beſitzen nicht nur alsdann, wenn wir es unmittelbar berühren, ſondern auch, wenn wir in einem ſolchen Verhältniſſe zu ihm ſtehen, daſs wir es nach unſerm Belieben gebrauchen oder es bewegen, verändern, zerſtören können, je nachdem es unſerm Vergnügen oder Vortheile gemäſs iſt. Dieſes Verhältniſs iſt alſo eine Art von Urſache und Wirkung; und da Eigenthum nichts iſt, als ein beſtändiger Beſitz, der von den Regeln der Gerechtigkeit oder den Konventionen der Menſchen hergenommen iſt, ſo muſs dieſes als dieſelbige Art des Verhältniſſes betrachtet werden. Aber da die Gewalt, ein Ding zu gebrauchen, mehr oder weniger ungewiſs iſt, je nachdem die Unterbrechungen, die dabei vorfallen, mehr oder weniger wahrſcheinlich ſind; und da dieſe Wahrſcheinlichkeit in unmerklichen Graden zunehmen kann; ſo iſt es in vielen Fällen ganz unmöglich zu beſtimmen, wenn das Eigenthum anfängt oder aufhört; und es giebt hier keinen gewiſſen Maaſsſtab, wornach wir dergleichen Streitigkeiten entſcheiden könnten. Ein wilder Eber, der in unſre Schlingen fällt, wird für unſer gehalten, wenn es ihm unmöglich iſt zu entkommen. Aber was ver-

hältniſs zwiſchen uns und dem Objekte hervor; und daraus entſteht nach den vorhergehenden Principien das Recht des Eigenthums.

verſtehen wir hier unter unmöglich? Wie unterſcheiden wir hier die Unmöglichkeit von der Unwahrſcheinlichkeit? Und wie unterſcheiden wir dieſe wiederum genau von der Wahrſcheinlichkeit? Bezeichnet die genauen Grenzen zwiſchen dem einen und dem andern, und gebt den Maasſtab an, wodurch wir alle Streitigkeiten entſcheiden können, die entſtehen mögen, und wie die Erfahrung lehrt, oft wirklich über dieſe Sache entſtehen *).

Aber

*) Wenn wir in der Vernunft und in dem allgemeinen Nutzen eine Auflöſung dieſer Schwierigkeiten ſuchen, ſo werden wir niemals zu unſerm Zwecke gelangen; und wenn wir ſie in der Einbildungskraft ſuchen, ſo iſt bekannt, daſs die Eigenſchaften, welche auf dieſes Vermögen wirken, ſo unmerklich und gradweis in einander laufen, daſs es ganz unmöglich iſt, ihnen genaue Schranken oder Grenzen anzuweiſen. Die Schwierigkeiten müſſen über dieſen Punkt zunehmen, wenn wir bedenken, daſs ſich unſer Urtheil ſehr nach dem Gegenſtande richtet, und daſs dieſelbige Gewalt und Nähe, welche in dem einen Falle ein Recht zum Eigenthume giebt, in andern Fällen gar nicht für hinreichend gehalten wird. Ein Menſch, der einen Haſen ſo lange gejagt hat, bis er hinſtürzt und liegen bleibt, würde es für eine Ungerechtigkeit halten, wenn ein anderer eher hinlief, und ihm ſeine Beute wegnehmen wollte. Aber wenn ſich die nämliche Perſon einem Apfel nähert, ihn zu pflücken, und ein anderer, der ſchneller iſt, kömmt ihr zuvor, und nimmt ihn in Beſitz, ſo kann ſie ſich darüber vernünftiger Weiſe nicht beklagen. Worinne beſteht

Aber dergleichen Streitigkeiten können nicht nur über die reale Wirklichkeit des Eigenthums und des

ſieht der Grund dieſes Unterſchieds anders, als darinne, daſs die Unbeweglichkeit, da ſie dem Haſen nicht natürlich, ſondern als die Wirkung der Bemühung des Andern anzuſehen iſt, in dieſem Falle ein genaues Verhältniſs mit dem Jäger ausmacht, das in dem andern fehlt?

Hieraus iſt alſo klar, daſs eine gewiſſe und unbezweifelte Macht ein Ding zu beſitzen, ohne eine Berührung oder ſonſt ein deutlich wahrzunehmendes Verhältniſs, oft kein Eigenthum hervorbringt: Und ich bemerke noch weiter, daſs ein wahrnehmbares Verhältniſs, ohne daſs man gegenwärtig Gewalt beſitzt, oft allein einen hinreichenden Grund, ein Ding ſich zuzueignen, giebt. Das Sehen eines Dinges iſt ſelten ein beträchtliches Verhältniſs, und man betrachtet es nur als ein ſolches, wenn das Ding verborgen oder ſehr dunkel iſt; denn in dieſem Falle finden wir, daſs das Sehen allein ein Eigenthumsrecht giebt, nach der Regel, daſs ſelbſt ein ganzes Stück Land derjenigen Nation gehört, die es zuerſt entdeckt. Deſſenunerachtet iſt es merkwürdig, daſs ſowohl in dem Falle der Entdeckung als der Beſitznehmung, der erſte Entdecker und Beſitznehmer mit dem Verhältniſſe, noch die Abſicht verbinden muſs, daſs er ſich ſelbſt zum Herrn der Sache machen will; denn ſonſt kann das Verhältniſs nicht ſeine Wirkung haben; und dieſes deshalb, weil die Verknüpfung zwiſchen dem Eigenthum und dem Verhältniſſe in unſrer Phantaſie nicht ſo groſs iſt, als dazu erfodert

des Beſitzes entſtehen, ſondern auch über ihre Ausdehnung; und dergleichen Streitigkeiten laſſen ſich oft

fodert wird, eine ſolche Abſicht als zu ihr gehörig anzuſehen.

Aus allen dieſen Umſtänden kann man leicht ſehen, wie verwickelt viele Fragen über die Acquiſition des Eigenthums werden müſſen, wenn man ſie durch die Occupation entſcheiden will; und das geringſte Nachdenken wird uns eine Menge Fälle ausſinnen helfen, die gar keine vernünftige Entſcheidung zulaſſen. Verlangen wir ſtatt erdichteter Beiſpiele lieber wahre, ſo dürfen wir nur folgendes erwägen, das faſt in allen Schriftſtellern, die über das Naturrecht geſchrieben haben, zu finden iſt. Zwei griechiſche Kolonien verlieſsen ihr Vaterland, um neue Wohnſitze aufzuſuchen, und erfuhren, daſs nicht weit davon eine Stadt von ihren Einwohnern ganz war verlaſſen worden. Um die Wahrheit dieſes Gerüchts zu erfahren, ſchickten die Kolonien zugleich, jede einen Bothſchafter ab; und da ſie bei ihrer Ankunft fanden, daſs die Sache ſich ſo verhielte, fingen ſie beide an zu rennen, wobei ein jeder von ihnen die Abſicht hatte, für ſeine Landsleute zuerſt von dieſer Stadt Beſitz zu nehmen. Einer dieſer Bothſchafter, welcher merkte, daſs er mit dem andern das Laufen nicht würde aushalten können, warf ſeine Lanze nach dem Thore der Stadt, und war ſo glücklich ſie dort einzuſpieſsen, ehe ſein Begleiter das Thor erreichen konnte. Dieſes brachte unter den beiden Kolonien einen Streit hervor, welcher von ihnen der Eigenthümer der ledigen Stadt ſeyn müſste, und dieſer Streit dauert unter den Philoſophen noch immer

oſt gar nicht entſcheiden, oder können durch kein anderes Vermögen, als durch die Einbildung entſchieden werden. Ein Menſch, der an eine kleine Inſel

mer fort. Was mich anbetrifft, ich finde es unmöglich den Streit zu entſcheiden, und zwar deswegen, weil die ganze Frage auf der Phantaſie beruht, welche in dieſem Falle gar keine genaue oder beſtimmte Regel hat, wornach ſie einen Ausſpruch thun könnte. Dieſes recht einleuchtend zu machen, ſo darf man nur bedenken, daſs wenn dieſe zwei Perſonen bloſse Mitglieder der Kolonien und keine Abgeſandten oder Deputirte geweſen wären, ihre Handlungen von keinen Folgen geweſen ſeyn würden; weil in dieſem Falle ihr Verhältniſs zu den Kolonien nur ſchwach und unvollkommen geweſen ſeyn würde. Hierzu kömmt noch, daſs ſie nichts beſtimmen konnte, eher nach den Thoren, als den Mauren oder irgend einem andern Theile der Stadt zu laufen, als weil die Thore, als der gewöhnlichſte und merkwürdigſte Theil der Phantaſie am beſten gefällt, indem ſie ſie für das Ganze nimmt, wie man es bei den Dichtern findet, welche ſehr oft ihre Bilder und Metaphern von ihnen entlehnen. Ueberdem iſt noch zu bedenken, daſs das Befühlen oder Anfaſſen des einen Abgeſandten ſo wenig eine eigentliche Beſitznehmung iſt, als das Durchbohren des Thors mit einer Lanze; ſondern daſs beides nur ein Verhältniſs ausmacht, und das eine Verhältniſs iſt eben ſo gewöhnlich als das andere, obgleich vielleicht nicht von gleicher Kraſt. Welches von dieſen Verhältniſſen nun ein Recht und Eigenthum bewirkt, oder welches von ihnen zu dieſer Wirkung hinreichend iſt; dieſes überlaſſe ich der Entſcheidung derer, die klüger ſind, als ich.

Inſel landet, die unbewohnt und unbebauet iſt, wird vom erſten Augenblicke an für ihren Beſitzer gehalten, und erhält ein Eigenthumsrecht auf das Ganze; weil das Ding in der Einbildungskraft beſchränkt und begrenzt, und dem neuen Beſitzer proportionirt iſt. Wenn die nämliche Perſon auf ein Eiland ſtieſs, das einen Umfang hätte, wie Groſsbritannien, ſo erſtreckt ſich ſein Eigenthum nicht weiter als auf das Stück, das er unmittelbar in Beſitz genommen hat; obgleich eine zahlreiche Kolonie von dem erſten Augenblicke ihrer Landung an, für die Herren des ganzen Landes gehalten werden würden.

Aber es ereignet ſich auch oft, daſs das Recht der erſten Beſitznehmung mit der Zeit dunkel wird, und daſs es auch daher oft ganz unmöglich wird, Streitigkeiten darüber zu entſcheiden. In dieſem Falle tritt nun der lange Beſitz oder die **Verjährung** als Entſcheidungsgrund ein, und giebt einem Menſchen ein hinreichendes Eigenthumsrecht auf das Ding, das er beſitzt. Die Natur der menſchlichen Geſellſchaft läſst keine allzugroſse Genauigkeit zu; und wir können nicht immer bis auf den erſten Urſprung der Dinge zurückgehen, um ihren gegenwärtigen Zuſtand zu erklären. Eine anſehnliche Entfernung in der Zeit rückt uns die Gegenſtände ſo weit aus dem Geſichte, daſs ſie gewiſſermaſsen ihre Wirklichkeit zu verliehren ſcheinen, und ſo wenig Einfluſs auf die Seele haben, als wenn ſie niemals wirklich geweſen wären. Die Anſprüche eines Menſchen, die jetzt klar und gewiſs ſind,

können binnen funfzig Jahren ſehr dunkel und zweifelhaft ſeyn, wenn auch gleich die Fakta, worauf ſie ſich gründen, mit der gröſsten Evidenz und Gewiſsheit erwieſen ſeyn ſollten. Einerley Fakta haben nach einer ſo langen Zwiſchenzeit nicht einerlei Einfluſs. Und dieſes muſs als ein überzeugender Beweis für unſre vorhergehende Theorie, das Eigenthum und die Gerechtigkeit betreffend, angeſehen werden. Ein Beſitz, der eine lange Zeit gedauert hat, giebt einen Anſpruch auf einen Gegenſtand. Da es aber gewiſs iſt, daſs, obgleich alles in der Zeit hervorgebracht wird, die Zeit ſelbſt dennoch nichts Reales hervorbringt; ſo folgt, daſs das Eigenthum, das durch die Zeit hervorgebracht wird, nichts Reales in den Objekten, ſondern blos ein Produkt der Empfindungen iſt, worauf, wie die Erfahrung lehrt, allein die Zeit einigen Einfluſs hat *).

Wir

*) Der gegenwärtige Beſitz iſt offenbar ein Verhältniſs zwiſchen einer Perſon und einem Objekte; aber es reicht nicht zu, dem Verhältniſſe der erſten Beſitzung das Gleichgewicht zu halten, wenn nicht die erſtere lang und ununterbrochen iſt: in welchem Falle das Verhältniſs auf Seiten des gegenwärtigen Beſitzes durch die Länge der Zeit zunimmt, und auf Seiten des erſten Beſitzes durch die Entfernung abnimmt. Dieſer Wechſel in den Verhältniſſen bringt einen angemeſſenen Wechſel in dem Eigenthume hervor.

Wir erlangen das Eigenthum der Objekte durch Acceſſion oder Zuwachs, wenn ſie in einer engen Verknüpfung mit ſolchen Objekten ſtehen, die ſchon unſer Eigenthum ſind, und doch zu gleicher Zeit geringer ſind, als ſie. So werden allgemein die Früchte unſres Gartens, die Jungen unſres Viehes und die Arbeit unſrer Sklaven, auch vor ihrer Beſitznehmung für unſer Eigenthum angeſehen. Wenn Objekte in der Einbildung verknüpft ſind, ſo werden ſie ſehr leicht auf einerlei Weiſe behandelt, und man ſetzt gemeiniglich voraus, daſs ſie mit einerlei Eigenſchaften verſehen ſind. Wir gehen ſehr leicht von dem einen zum andern über, und machen in unſern Urtheilen über ſie keinen Unterſchied; beſonders wenn das letztere kleiner iſt, als das erſtere *).

*) Dieſe Quelle des Eigenthums kann nie anders, als aus Einbildungen erklärt werden; und man kann behaupten, daſs die Urſachen hier ganz unvermiſcht ſind. Wir wollen hier einen Verſuch machen, ſie mehr im Detail zu erklären und ſie durch Beiſpiele aus dem gemeinen Leben und der Erfahrung zu erläutern.

Es iſt ſchon bemerkt worden, daſs das Gemüth eine natürliche Neigung hat Verhältniſſe, beſonders ähnliche, zu verknüpfen, und daſs es eine Art von Wohlbehagen oder Ruhe in dieſer Vereinigung findet. Von dieſer Neigung ſtammen folgende Geſetze der Natur ab, daſs bei der erſten Bildung einer Geſellſchaft das Eigenthumsrecht alle-

Das Recht der Succeſſion oder der Nachfolge iſt in der Natur ſehr gut gegründet, theils we-
gen

allemal mit dem gegenwärtigen Beſitz verbunden iſt; und ſodann, daſs es von dem erſten oder einem langen Beſitze entſteht. Nun können wir leicht bemerken, daſs das Verhältniſs nicht blos auf einen Grad eingeſchränkt iſt; ſondern daſs wir von einem Objekte, das mit uns im Verhältniſſe ſteht, ein Verhältniſs zu jedem andern Objekte erlangen, das mit ihm in Verbindung ſteht, und ſo fort, bis das Denkvermögen bei einer zu lang fortgeſetzten Reihe die Kette verliehrt. Obgleich das Verhältniſs bei jeder Entfernung ſchwächer wird, ſo wird es doch nicht unmittelbar vernichtet; ſondern es verknüpft oft zwei Objekte durch ein Zwiſchenverhältniſs, welches mit beiden verbunden iſt. Und dieſes Princip iſt von einer ſolchen Stärke, daſs es das Recht der Acceſſion erzeugt, und verurſacht, daſs wir nicht nur an ſolchen Dingen ein Eigenthumsrecht erlangen, die wir unmittelbar beſitzen, ſondern auch an ſolchen, die enge mit ihnen verknüpft ſind.

Man ſetze, es komme ein Deutſcher, ein Franzos und ein Spanier in ein Zimmer, wo drei Bouteillen Wein auf dem Tiſche ſtehen, Rheinwein, Burgunder und Portwein; geſetzt es entſtünde ein Streit unter ihnen wegen der Theilung derſelben; ſo würde jemand, der zum Richter erwählt würde, ſeine Unpartheilichkeit ganz natürlich dadurch zeigen, daſs er einem jeden das Produkt ſeines Landes anwieſe; und dieſes aus keinem Grunde, der gewiſſermaßen auch die Quelle derjenigen Naturgeſetze iſt, welche machen,

gen der präſumirten Einſtimmung der Eltern oder der nahen Verwandten, theils wegen des allgemei-
nen

chen, daſs Occupation, Präſcription und Acceſſion ein Eigenthumsrecht hervorbringen.

In allen dieſen Fällen, und beſonders bei der Acceſſion, iſt erſtlich eine phyſiſche Vereinigung zwiſchen dem Begriffe der Perſon und dem Begriffe des Objekts, und hernach eine neue und pſychologiſche Vereinigung, die durch das Eigenthumsrecht hervorgebracht wird, die wir der Perſon beilegen. Aber hier ſtellt ſich eine Schwierigkeit dar, die wohl unſre Aufmerkſamkeit verdient, und uns eine Gelegenheit anbietet, die beſondere Methode zu ſchlieſsen, welche wir auf die gegenwärtige Materie angewandt haben, einer Probe zu unterwerfen. Ich habe ſchon bemerkt, daſs die Einbildungskraft weit leichter vom Kleinen zum Groſsen, als vom Groſsen zum Kleinen übergeht, und daſs der Uebergang der Begriffe allemal beſſer und leichter im erſtern als im letztern Falle von ſtatten geht. Da nun das Recht der Acceſſion von dem leichten Uebergange der Begriffe, wodurch im Verhältniſs ſtehende Objekte mit einander verknüpft ſind, entſteht; ſo kann man es ſich natürlicherweiſe denken, daſs das Recht der Acceſſion um ſo gröſser und ſtärker werden muſs, je leichter der Uebergang der Begriffe vor ſich geht. Man ſollte alſo glauben, daſs, wenn wir ein kleines Ding als unſer Eigenthum erworben hätten, wir ein gröſseres, das mit ihm im Verhältniſſe ſtünde, leicht als eine Acceſſion und als dem Eigenthümer des kleinen Objekts gehörig betrachten würden; weil hier der Uebergang von dem kleinen zum groſsen Dinge
leicht

nen Vortheils des menſchlichen Geſchlechts, welcher erfodert, daſs die Güter der Menſchen auf die-

jeni-

leicht iſt, und die Objekte zuſammen in der genaueſten Verbindung ſtehen. Aber in der Wirklichkeit iſt der Fall gerade umgekehrt. Die Oberherrſchaft von Groſsbritannien, ſcheint auch die Herrſchaft der Orkneys, der Hebriden, der Inſel Man und Wight nach ſich zu ziehen; hingegen die Regierung über jene kleinen Eylande, ſcheint der Natur nach gar keinen Anſpruch auf Groſsbritannien in ſich zu ſchlieſsen. Kurz, ein kleiner Gegenſtand ſteht natürlicherweiſe mit einem groſsen als deſſen Acceſſion in Verbindung; aber man behauptet nie, daſs ein groſses Objekt dem Eigenthumsherrn eines kleinen Gegenſtandes, der mit ihm in Verbindung ſteht, zufallen müſste, blos wegen dieſes Eigenthums und dieſes Verhältniſſes. Deſſenunerachtet iſt in dieſem letztern Falle der Uebergang der Begriffe leichter, von dem Eigenthümer zu dem kleinen Objekte, das ſein Eigenthum iſt, und von dem kleinen Objekte zu dem groſsen, als in dem erſten Falle von dem Eigenthümer zu dem groſsen Objekte, und von dem groſsen zum kleinen. Man könnte alſo glauben, dieſe Erſcheinungen wären Einwürfe gegen die vorhergehende Hypotheſe, daſs die Ableitung des Eigenthumsrechts von der Acceſſion nichts ſey als eine Wirkung der Verhältniſſe der Begriffe und des bequemen Uebergangs der Phantaſie.

Dieſer Einwurf wird leicht zu heben ſeyn, wenn man die Geſchäftigkeit und beſtändige Unruhe der Einbildungskraft in Erwägung zieht, wor-

nach

jenigen übergehen, welche ihnen die liebſten ſind, um ſie deſto mehr zum Fleiſs und zur Sparſamkeit anzutreiben.

Viel-

nach ſie ihre Gegenſtände continuirlich in neue Geſichtspunkte bringt. Wenn wir jemanden ein Eigenthumsrecht an zwei Dingen zuſchreiben, ſo gehen wir nicht allemal von dem Eigenthümer zu dem einen Objekte, und von dieſem zu dem andern, das mit ihm im Verhältniſſe ſteht, über. Da die Objekte hier als das Eigenthum der Perſon betrachtet werden müſſen, ſo ſind wir geneigt ſie mit einander zu verbinden, und ſie in denſelben Geſichtspunkt zu ſetzen. Man nehme alſo an, daſs ein groſses und kleines Objekt mit einander verbunden ſind, ſo wird ein Menſch, wenn er mit dem groſsen Objekte in einem genauen Verhältniſſe ſteht, auch mit beiden Objekten zuſammengenommen, in einem genauen Verhältniſſe gedacht werden müſſen, weil er mit dem beträchtlichſten Theile in Verknüpfung ſteht. Hingegen, wenn er nur auf das kleine Objekt eine Beziehung hat, ſo wird er nicht mit beiden, zuſammen betrachtet, in einer genauen Konnexion gedacht werden; weil er blos mit dem geringſten Theile in einer genauen Beziehung ſteht, der uns nicht in einem ſo groſsen Grade afficirt, wenn wir das Ganze betrachten. Und dieſes iſt der Grund, weshalb kleine Dinge als ein Zuwachs zu groſsen, und nicht groſse als eine Acceſſion zu kleinen betrachtet werden.

Die Philoſophen und Civiliſten halten allgemein dafür, daſs der Ocean nie das Eigenthum einer Nation werden kann: und zwar, weil es unmöglich iſt, ihn in Beſitz zu nehmen, oder in ein ſo deutliches

Vielleicht werden dieſe Urſachen noch ſtärker durch den Einfluſs des Verhältniſſes, oder der

Aſſo-

liches Verhältniſs mit ihm zu treten, daſs dadurch ein Eigenthum gegründet wird. Wenn dieſer Grund wegfällt, ſo tritt ſogleich das Recht des Eigenthums ein. So geben die ſtrengſten Vertheidiger der Freiheit der Meere doch allgemein zu, daſs Meerbuſen und Buchten den Eigenthümern des anliegenden feſten Landes vermittelſt der Acceſſion als Eigenthum rechtmäſsig gehöre. Dieſe ſtehen eigentlich in keiner engern Verbindung oder Vereinigung mit dem Lande, als der ſtille Ocean; aber weil ſie in der Phantaſie verknüpft, und zu gleicher Zeit kleiner und geringer ſind, ſo werden ſie um deswillen als eine Acceſſion angeſehen.

Das Eigenthumsrecht der Flüſſe wird nach den Geſetzen der meiſten Völker und nach dem natürlichen Laufe unſrer Gedanken den Beſitzern ihrer Geſtade zugeſtanden, auſser ſolche groſse Flüſſe, wie der Rhein oder die Donau. Dieſe ſcheinen der Einbildungskraft zu groſs, um als eine Acceſſion dem Eigenthumsrechte der angrenzenden Gefilde zu folgen. Aber ſelbſt dieſe Flüſſe hält man doch für ein Eigenthum derjenigen Nation, durch deren Gebiet ſie ſtrömen; der Begriff einer Nation iſt ſchon von einer ſo proportionirlichen Gröſse, daſs er ihnen angemeſſen iſt, und ein ſolches Verhältniſs in der Phantaſie begründen kann.

Der Zuwachs, ſagen die Civiliſten, den ein Land, das an Flüſſe grenzt, erleidet, gehört dem Lande, wenn er nemlich auf die Art geſchieht, die man Alluvion oder Anſchwemmung nennt, d. h. ohne daſs man es ſogleich merken oder wahrneh-

Aſſociation der Begriffe, wodurch wir von der Natur beſtimmt werden, nach des Vaters Tode den Sohn

nehmen kann; welches Umſtände ſind, welche die Einbildungskraft in ihrer Verbindung gar mächtig unterſtützen. Wenn ſich aber ein groſses Stück Land auf einmal von einem Ufer losreiſst, und an ein anderes anſchwimmt, ſo wird es nicht eher das Eigenthum deſſen, an deſſen Land es anſtöſst, bis es ſich mit ſeinem Lande vereiniget, und bis die Bäume oder Pflanzen beide durch ihre Wurzeln verbinden. Ehe dieſes geſchieht, iſt die Einbildungskraft noch nicht ſtark genug, ſie zu verbinden.

Es giebt noch andre Fälle, welche etwas ähnliches mit dieſer Acceſſion haben, die aber doch beträchtlich verſchieden ſind, und unſre Aufmerkſamkeit verdienen. Von dieſer Art iſt die Verknüpfung des Eigenthums verſchiedener Perſonen auf eine ſolche Art, daſs es ſich nicht wieder von einander abſondern läſst. Die Frage iſt, wem nun die durch dieſe Vereinigung entſtandene Sache gehört.

Wenn die Verbindung von der Beſchaffenheit iſt, daſs ſie eine Theilung, obgleich keine Abſonderung, zuläſst, ſo iſt die Entſcheidung natürlich und leicht. Man muſs hier die ganze Maſſe, als den Eigenthümern der verſchiedenen Theile gemeinſchaftlich angehörig, betrachten, und ſie ſodann nach Maaſsgabe des Antheils, den jeder Eigenthümer daran hat, theilen. Aber hier muſs ich einer ſeltſamen Subtilität der Römiſchen Geſetze erwähnen, die ſie zwiſchen einer Zuſammengieſsung (confuſio) und Vermiſchung (commixtio) machen. Die Zuſammengieſsung iſt eine Verei-

Sohn zu denken, und ihm einen Rechtsanſpruch auf ſeines Vaters Beſitzungen zuzuſchreiben. Dieſe Güter

Vereinigung zweier Körper, z. E. zweier Flüſſigkeiten, wo die Theile gar nicht mehr unterſchieden werden können. Die Vermiſchung aber iſt das Vermengen zweier Körper, wie zwei Scheffel Korn, wo die Theile auf eine deutliche und ſichtbare Weiſe abgeſondert bleiben. Da die Einbildungskraft im letztern Falle nicht eine ſo gänzliche Vereinigung entdeckt, als im erſtern, ſondern ſich noch einen deutlichen Begriff von dem Eigenthume eines jeden machen und erhalten kann; ſo iſt dieſes der Grund, warum das bürgerliche Geſetz, ob es gleich eine völlige Gemeinſchaft in dem Falle der Zuſammengieſsung, und hernach eine proportionirliche Theilung feſtgeſetzt hat, doch im Falle der Vermiſchung jedem Eigenthümer ſein eigenthümliches beſonderes Recht zugeſteht; ob ſie gleich die Nothwendigkeit zuletzt auch oft zwingt, ſich die Theilung gefallen zu laſſen.

Quod ſi frumentum Titii frumento tuo miſtum fuerit; ſiquidem ex voluntate veſtra commune eſt; quia ſingula corpora id eſt, ſingula grana, quae cuiusque propria fuerint, ex conſenſu veſtra communicata ſunt. Quod ſi caſu id miſtum fuerit, vel Titius id miſcuerit ſine tua voluntate, non videtur id commune eſſe; quia ſingula corpora in ſua ſubſtantia durant. Sed nec magis iſtis caſibus commune ſit frumentum, quam grex intelligitur eſſe communis, ſi pecora Titii tuis pecoribus miſta fuerint. Sed ſi ab alterutro Veſtrûm totum id frumentum retineatur in rem quidem actio pro modo frumenti cujusque competit. Arbitrio autem judicis, ut ipſe aeſti-

Güter müſſen doch das Eigenthum irgend eines andern werden. Nun iſt die Frage weſſen? Hier ſtellen

aeſtimet, quale cuiusque frumentum fuerit. Inſt. Lib. II. Tit. 1. §. 28.

Wenn die Sachen zweier Perſonen auf eine ſolche Art mit einander vereiniget ſind, daſs ſie weder eine Theilung noch Abſonderung zulaſſen, wie wenn jemand ein Haus auf eines andern Boden bauet, ſo muſs das Ganze in dieſem Falle einem von beiden Eigenthümern zufallen. Und hier behaupte ich, daſs es am natürlichſten dem Eigenthümer des beträchtlichſten Theils zugeſprochen werde. Denn obgleich das zuſammengeſetzte Ding zu zwei Perſonen ein Verhältniſs hat, und unſre Aufmerkſamkeit auf einmal gegen beide gerichtet iſt, ſo zieht ſie doch der gröſsere Theil hauptſächlich an, und ſchleppt den kleinern nur wegen der engen Vereinigung mit nach ſich; und aus dieſem Grunde hat das Ganze ein Verhältniſs zu dem Eigenthümer dieſes Theils, und iſt als ſein Eigenthum anzuſehen. Die einzige Schwierigkeit iſt, welchen Theil wir den Haupttheil von einer Sache nennen ſollen, und welcher für die Einbildungskraft am anziehendſten iſt.

Dieſe Beſchaffenheit hängt von mancherlei verſchiedenen Umſtänden ab, die wenig Verknüpfung mit einander haben. Der eine Theil eines zuſammengeſetzten Dinges kann wichtiger werden, als ein anderer, entweder weil er beſtändiger und dauerhafter iſt: oder einen gröſsern Werth hat; weil er gewöhnlicher und merkwürdiger iſt; oder weil ſeine Exiſtenz abgeſonderter und unabhängiger iſt. Man kann ſich leicht vorſtellen, da dieſe Um-

ſtellen ſich nun natürlicherweiſe die Kinder des Verſtorbenen der Seele zuerſt dar; und da ſie nun ſchon durch

Umſtände auf ſo mannichfaltige Art verbunden ſeyn, und ſich widerſprechen können, und da nach allen den verſchiedenen Graden und Arten, die man ſich vorſtellen kann, viele Fälle zum Vorſchein kommen können, wo die Gründe ſich von beiden Seiten das Gleichgewicht halten, daſs es uns oft unmöglich ſeyn wird, eine befriedigende Entſcheidung zu geben. Hier geht alſo das eigenthümliche Geſchäft der poſitiven Landesgeſetze an, das zu beſtimmen, was die Principien des Naturrechts unentſchieden gelaſſen haben.

Die Oberfläche gehört zu dem Boden, ſagt das bürgerliche Geſetz: die Schrift zum Papier: die Leinwand zum Gemälde. Dieſe Entſcheidungen harmoniren nicht gut mit einander, und ſind ein Beweis von dem Widerſpruche der Grundſätze, von welchen ſie abgeleitet ſind.

Aber unter allen Fragen dieſer Art ſind die ſonderbarſten die, welche vor ſo vielen Iahrhunderten die Schüler des Prokulus und Sabinus theilten. Man ſetze, es mache jemand von dem Metall eines andern einen Becher, oder von ſeinem Holze ein Schiff, und man ſetze ferner, daſs der Eigenthümer ſein Gut wieder fodre, ſo iſt die Frage, ob er ein Recht auf den Becher oder auf das Schiff hat. Sabinus ſagt ja, und behauptet, daſs die Subſtanz oder die Materie der Grund aller Beſchaffenheiten iſt; daſs ſie unveränderlich und unſterblich, und alſo über alle Form, die immer blos zufällig und abhängig bleibt, erhaben iſt. Auf der andern Seite bemerkt Prokulus, daſs die Form der

durch ihre verſtorbenen Eltern mit dieſen Gütern verknüpft ſind, ſo ſind wir geneigt, ſie auch noch durch das Verhältniſs des Eigenthumsrechts zu verknüpfen. Hiervon giebt es viele gleiche Fälle *).

Vier-

der intereſſanteſte und wichtigſte Theil iſt, und daſs ſelbſt die Körper nach dieſer oder jener beſondern Art genannt werden. Und er hätte noch hinzufügen können, daſs die Materie oder die Subſtanz in den meiſten Körpern ſo flieſsend und ungewiſs iſt, daſs es ganz unmöglich iſt, ihr in allen ihren Veränderungen nachzugehen. Was mich anbetrifft, ich ſehe nicht ein, nach welchen Principien ein ſolcher Streit mit Gewiſsheit ausgemacht werden kann. Ich will mich daher begnügen anzumerken, daſs mir die Entſcheidung des Trebonian ſehr ſcharfſinnig zu ſeyn ſcheint: welcher ſagt, daſs der Becher dem Eigenthümer des Metalls gehören müſſe, weil er wieder in ſeine erſte Form verwandelt werden könne; daſs aber das Schiff aus dem entgegengeſetzten Grunde ſeinem Erbauer gehöre. Aber ſo ſcharfſinnig dieſer Grund auch ſcheinen mag, ſo hängt er doch ganz allein von der Phantaſie ab, die in der Möglichkeit einer ſolchen Verwandlung eine engere Verknüpfung und ein genaueres Verhältniſs zwiſchen einem Becher und dem Eigenthümer ſeines Metalls, als zwiſchen einem Schiffe und dem Eigenthümer ſeines Holzes findet, wo die Subſtanz weit fixirter und unveränderlicher iſt.

*) Bei der Unterſuchung der verſchiedenen Anſprüche auf das Recht der Oberherrſchaft, werden wir viele Gründe antreffen, die uns überzeugen, daſs das Recht der Succeſſion gröſstentheils von der

Ein-

Vierter Abſchnitt.

Von der Uebertragung des Eigenthums durch Einwilligung.

So nützlich und ſogar nothwendig nun aber die Stetigkeit des Beſitzes für die menſchliche Geſellſchaft ſeyn mag, ſo iſt ſie doch mit einer groſsen Menge von Unbequemlichkeiten verknüpft. Das Verhältniſs der Tauglichkeit und Angemeſſenheit darf bei der Vertheilung des Eigenthums der Menſchen nie in An-

Einbildung abhange. Unterdeſſen will ich hier nur ein Beiſpiel anführen, welches zur gegenwärtigen Materie gehört. Man ſetze, es ſterbe eine Perſon ohne Kinder, und es entſtehe ein Streit unter ſeinen Verwandten wegen ſeiner Erbſchaft; ſo iſt offenbar, wenn ſeine Güter zum Theil von ihrem Vater, zum Theil von ihrer Mutter herrühren, daſs der natürlichſte Weg, einen ſolchen Streit zu enden, der iſt, daſs man ſeine Güter theile, und jeden Theil derjenigen Familie anweiſe, woher er gekommen iſt. Da nun nach der Vorausſetzung die verſtorbene Perſon einmal dieſe Güter ganz und gar eigenthümlich beſeſſen hat; ſo frage ich, was da wohl verurſachen kann, daſs wir in dieſer Theilung eine gewiſſe Billigkeit und einen vernünftigen Grund finden, wenn es nicht die Einbildungskraft iſt? Seine Liebe zu dieſen Familien hängt gar nicht von ſeinen Beſitzungen ab; daher kann ſeine Einwilligung zu einer ſolchen Theilung nie mit Grunde präſumirt werden. Und was das allgemeine Beſte anbetrifft, ſo ſcheint dieſes weder auf der einen noch auf der andern Seite dabei intereſſirt zu ſeyn.

Anſchlag kommen, ſondern wir müſſen uns durch Regeln regieren laſſen, die weit allgemeiner in ihrer Anwendung und weit mehr frei von Zweifel und Ungewiſsheit ſind. Von dieſer Art iſt der gegenwärtige Beſitz bei der erſten Stiftung einer Geſellſchaft; und hernach die Occupation, Präſcription, Acceſſion und Succeſſion. Da dieſe ſehr oft vom Zufalle abhängen, ſo müſſen ſie oft mit den Bedürfniſſen und Begierden der Menſchen in Widerſpruch kommen; und die Perſonen und Güter müſſen oft ſehr ſchlecht zuſammen paſſen. Dieſes iſt eine ſehr groſse Inkonvenienz, die wohl ein Heilmittel erfodert. Ein ſolches aber geradezu anzuwenden, und jedem zu verſtatten, daſs er ſich das mit Gewalt nehme, was er zu brauchen gedenkt, würde die Geſellſchaft ſelbſt vernichten; und alſo ſuchen die Regeln der Gerechtigkeit ein Mittelding zwiſchen einer allzuſtrengen Beſtändigkeit, und dieſer veränderlichen und ungewiſſen Zueignung. Aber es giebt kein beſſeres Mittel, als jenes bekannte, daſs Beſitzung und Eigenthumsrecht ſtets feſt und beſtändig bleiben ſoll, auſser wenn der Eigenthümer einwilliget, es an eine andre Perſon abzutreten. Dieſe Regel kann keine üble Folgen haben, und etwa Krieg oder Uneinigkeiten verurſachen; indem die Einwilligung des Eigenthümers, der allein dabei intereſſirt iſt, ein hinreichender Grund zur Veräuſserung iſt: und es können dadurch, daſs das Eigenthum veräuſsert werden kann, viele gute Zwecke erreicht werden.

Die

Die verſchiedenen Theile der Erde bringen verſchiedene Bequemlichkeiten hervor; und nicht nur dieſes, ſondern auch die verſchiedenen Menſchen ſelbſt, ſind theils von Natur zu verſchiedenen Beſchäftigungen aufgelegt, theils bringen ſie es in einer Geſchicklichkeit zu einer weit gröſsern Vollkommenheit, wenn ſie ſich auf eines allein einſchränken. Alles dieſes erfodert einen wechſelſeitigen Tauſch und Handel; und daher iſt die Veräuſserung des Eigenthums vermittelſt der Einwilligung eben ſowohl in einem Geſetze der Natur gegründet, als die Beſtändigkeit deſſelben, wenn keine ſolche Einwilligung da iſt.

So weit iſt alſo die Sache durch einen offenbaren Nutzen oder Vortheil beſtimmt. Aber vielleicht ſind die Gründe noch leichter aufzufinden, weshalb gewöhnlich die Tradition oder eine ſinnlich wahrnehmbare Uebergebung des Objekts nach den bürgerlichen Geſetzen, und nach den mehreſten Schriftſtellern, auch nach den Geſetzen der Natur, als ein nothwendiger Umſtand bei der Uebertragung des Eigenthums erfodert wird. Wenn das Eigenthum eines Objekts für etwas Reales, nicht für eine moraliſche Beziehung oder Modifikation der Seele, genommen wird, ſo iſt es eine vollkommen unbegreifliche und ſelbſt unvorſtellbare Eigenſchaft; und wir können uns ſodann weder von der Beſtändigkeit noch der Uebertragung deſſelben einen deutlichen Begriff machen. Dieſe Unvollkommenheit unſrer Begriffe iſt in Anſehung der Beſtändigkeit

des

des Eigenthums weniger merklich, weil ſie unſre Aufmerkſamkeit weniger an ſich zieht, und das Gemüth ohne eine ängſtliche Unterſuchung leicht darüber hinfährt. Da aber die Uebertragung des Eigenthums von einer Perſon zur andern ein weit auffallenderer Erfolg iſt, ſo wird der Mangel unſrer Begriffe bei dieſer Gelegenheit merklicher, und dieſes nöthiget uns, nach allen Seiten uns umzuſehen, um dieſem Mangel abzuhelfen. Da nun einen Begriff nichts mehr belebt, als eine gegenwärtige Impreſſion, und ein Verhältniſs zwiſchen dieſer Impreſſion und dem Begriffe; ſo iſt es ſehr natürlich, daſs wir hierdurch in eine Illuſion gerathen. Um der Einbildungskraft zu Hülfe zu kommen, wenn ſie ſich die Uebertragung des Eigenthums vorſtellt, nehmen wir das ſinnliche Objekt und geben daſſelbe der Perſon, der wir das Eigenthum überliefern wollen, wirklich in Beſitz. Die vorausgeſetzte Aehnlichkeit der Handlungen, und die gegenwärtige ſinnlichwahrzunehmende Ueberlieferung täuſchen die Seele, und machen, daſs ſie ſich einbildet, ſie nehme den myſteriöſen Uebergang des Eigenthums wahr. Und daſs dieſe Erklärung der Sache die richtige ſey, erhellet daraus, daſs man da eine ſymboliſche Ueberlieferung erfunden hat, wo die reale unthunlich iſt, blos um die Phantaſie zu befriedigen. So verſteht man unter der Uebergabe der Schlüſſel zu einer Scheune, die Ueberlieferung des darin enthaltenen Getreides. Die Uebergabe von Stein und Erde ſtellt die Ueberlieferung eines

Landgutes vor. Es iſt dieſes eine Art von abergläubiſchen Gebrauch in den bürgerlichen und natürlichen Geſetzen, der dem Aberglauben in der Römiſch - Katholiſchen Religion ähnlich iſt. So wie die Römiſch - Katholiſchen die unbegreiflichen Geheimniſſe der chriſtlichen Religion durch ein Symbol vorſtellen, und ſie dem Gemüthe durch ein Wachslicht, oder einen Anzug, oder eine Geberde, die ihnen ähnlich ſeyn ſollen, vergegenwärtigen; ſo ſind die Rechtslehrer und Moraliſten aus eben dem Grunde auf ähnliche Erfindungen gefallen, und haben verſucht, ſich in Anſehung der Uebertragung des Eigenthums durch Einwilligung auch durch dergleichen Mittel zu befriedigen.

Fünfter Abſchnitt.

Von der Verbindlichkeit der Verſprechungen.

Daſs die moraliſche Regel, welche die Haltung der Verſprechungen gebietet, nicht aus der Natur folge, wird aus folgenden zwei Sätzen, die ich eben erweiſen will, hinlänglich erhellen, nämlich, daſs ein Verſprechen gar keinen Sinn hat, bevor es nicht durch die menſchlichen Konventionen eingeführt iſt; und daſs ſelbſt, wenn es auch verſtändlich wäre, deſſen unerachtet keine moraliſche Verbindlichkeit damit verknüpft ſeyn würde.

Ich

Ich ſage erſtlich, daſs ein Verſprechen natürlicherweiſe gar keinen Sinn hat, und vor menſchlichen Konventionen gar nicht möglich iſt; und daſs ein Menſch, der von einer Geſellſchaft keinen Begriff hat, ſich nie bei einem andern zu etwas anheiſchig machen könne, wenn auch gleich dieſe Leute ihre Gedanken durch Anſchauung verſtehen könnten. Wenn Verſprechungen natürlich und verſtändlich ſeyn ſollten, ſo müſste irgend eine Handlung der Seele mit den Worten: ich verſpreche, verknüpft ſeyn; und von dieſer Handlung müſste die Verbindlichkeit abhängen. Laſst uns alſo alle Vermögen der Seele durchgehen, und ſehen, welche von ihnen ſich bei unſern Verſprechungen wirkſam beweiſet.

Die Handlung des Gemüths, die durch ein Verſprechen ausgedruckt wird, iſt kein Entſchluſs, etwas zu thun: denn dieſer legt allein keine Verbindlichkeit auf. Es iſt auch kein Verlangen nach einer ſolchen Handlung: denn wir können uns ohne ein ſolches Verlangen, oder ſelbſt bei einem erklärten und anerkannten Widerwillen zu etwas verbinden. Auch iſt es nicht das Wollen einer Handlung, welches wir verſprechen; denn ein Verſprechen geht allemal auf eine künftige Zeit, und der Wille hat nur Einfluſs auf die gegenwärtigen Handlungen. Da alſo die Gemüthshandlung, welche bei einem Verſprechen vorkommt, und ſeine Verbindlichkeit ausmacht, weder ein Entſchluſs, noch Verlangen, noch Wollen iſt, ſo

 folgt,

folgt, daſs ſie nothwendig das Wollen jener Verbindlichkeit ſeyn müſſe, die aus dem Verſprechen entſteht. So ſchlieſst nicht blos die Philoſophie; ſondern es iſt dieſes auch der gemeinſten Art zu denken und zu reden gemäſs, wenn wir ſagen, daſs wir durch unſre eigne Einwilligung gebunden ſind, und daſs die Verbindlichkeit blos aus unſerm Willen und Belieben entſprungen ſey. Die einzige Frage iſt alſo nur, ob nicht vielleicht die Annehmung einer ſolchen Handlung der Seele ſelbſt eine Abſurdität, und zwar eine ſolche Abſurdität ſey, in welche kein Menſch verfallen kann, wenn er ſich nicht durch Vorurtheile und den betrügeriſchen Sprachgebrauch blenden läſst.

Alle Moralität hängt von unſern Empfindungen ab; und wenn eine Handlung oder Gemüthsbeſchaffenheit uns auf eine gewiſſe Art gefällt, ſo ſagen wir, ſie ſey tugendhaft; und wenn die Vernachläſſigung oder Unterlaſſung derſelben uns auf eine ähnliche Art miſsfällt, ſo ſagen wir, daſs uns eine Verbindlichkeit obliege, ſie zu thun. Eine Veränderung der Verbindlichkeit ſetzt eine Veränderung der Empfindung voraus; und wenn eine neue Verbindlichkeit erzeugt werden ſoll, ſo muſs erſt eine neue Empfindung entſtanden ſeyn. Aber ſo viel iſt gewiſs, daſs wir eben ſo wenig unſre Empfindungen als die Bewegungen des Himmels umändern können; und wir können durch eine einzelne Handlung unſres Willens, d. h. durch ein Verſprechen eine Handlung weder angenehm noch un-

ange-

angenehm, weder moraliſch noch unmoraliſch machen; wenn ſie ohne dieſe Handlung die entgegengeſetzten Impreſſionen hervorgebracht haben, oder mit ganz verſchiedenen Beſchaffenheiten verſehen geweſen ſeyn würde. Es würde alſo ungereimt ſeyn, eine neue Verbindlichkeit, d. i. eine neue Empfindung der Luſt oder Unluſt zu wollen; und es iſt auch gar nicht möglich, daſs die Menſchen von Natur in einen ſo groben Widerſpruch fallen ſollten. Ein Verſprechen iſt alſo etwas, das natürlicherweiſe genommen, ganz unverſtändlich iſt, und dem keine einzige Gemüthshandlung entſpricht *).

Aber

*) Könnte die Moralität durch Vernunft und nicht durch Empfindung entdeckt werden, ſo würde es noch deutlicher ſeyn, daſs Verſprechungen keine Veränderungen darin hervorbringen könnten. Die Moralität beſteht nach dieſer Vorausſetzung in einem Verhältniſſe. Iede neue Verbindlichkeit müſste alſo aus einem neuen Verhältniſſe der Objekte entſpringen; und folglich könnte der Wille nicht unmittelbar eine Veränderung in der Moralität hervorbringen, ſondern er könnte dieſen Einfluſs nur dadurch haben, daſs er erſt eine Veränderung in den Objekten verurſachte. Da nun aber die moraliſche Verbindlichkeit eines Verſprechens die reine Wirkung des Willens, ohne die mindeſte Veränderung in irgend einem Theile der Welt iſt; ſo folgt, daſs Verſprechungen keine natürliche Verbindlichkeit haben.

Sollte man ſagen, daſs dieſe Handlung des Willens in der That ein neues Objekt wäre, und deshalb

Aber zweitens, wenn ihm auch eine Handlung des Gemüths entſpräche, ſo könnte ſie doch natürlicherweiſe keine Verbindlichkeit hervorbringen. Dieſes erhellet augenſcheinlich aus dem vorhergehenden Raiſonnement. Ein Verſprechen erzeugt eine neue Verbindlichkeit. Eine neue Verbindlichkeit ſetzt neue Empfindungen voraus.

Der

halb auch neue Verhältniſſe und neue Pflichten hervorbrächte; ſo würde ich antworten, daſs dieſes ein bloſser Trugſchluſs ſey, der bei mittelmäſsiger Vorſicht und Genauigkeit entdeckt werden kann. Eine neue Verbindlichkeit wollen, heiſst ein neues Verhältniſs der Objekte wollen; und wenn alſo dieſes neue Verhältniſs der Objekte durch das Wollen ſelbſt ſchon gewirkt wäre; ſo würden wir in der That das Wollen wollen; welches offenbar ungereimt und unmöglich iſt. Der Wille hätte hier gar keinen Gegenſtand, auf den er gehen könnte; ſondern müſste ſich ins Unendliche in ſich ſelbſt herumdrehen. Die neue Verbindlichkeit hängt von neuen Relationen ab. Die neuen Relationen hängen von einem neuen Wollen ab. Das neue Wollen hat eine neue Verbindlichkeit und folglich auch neue Verhältniſſe und folglich ein neues Wollen zum Objekt; welches Wollen wiederum eine neue Verbindlichkeit, ein neues Verhältniſs und Wollen zum Objekte hat, und ſo fort ohne Ende. Es iſt alſo unmöglich, daſs wir je eine neue Verbindlichkeit ſollten wollen können; und folglich iſt es auch unmöglich, daſs der Wille je mit einem Verſprechen verbunden ſey, oder eine neue Verbindlichkeit der Moralität hervorbringe.

Der Wille erzeugt aber nie neue Empfindungen. Daher kann alſo natürlicherweiſe von einem Verſprechen keine Verbindlichkeit entſtehen, geſetzt auch, die Seele könnte in die Abſurdität verfallen, dieſe Verbindlichkeit zu wollen.

Dieſelbige Wahrheit kann mit noch gröſserer Evidenz durch diejenigen Schlüſſe dargethan werden, wodurch wir bewieſen haben, daſs die Gerechtigkeit überhaupt eine künſtliche Tugend iſt. Keine Handlung kann von uns als eine Schuldigkeit gefodert werden, wenn nicht eine wirkende Leidenſchaft oder Motiv in die menſchliche Natur gepflanzt iſt, welches fähig iſt, die Handlung hervorzubringen. Dieſer Beweggrund kann nicht ſelbſt die Empfindung der Schuldigkeit ſeyn. Denn eine Empfindung der Pflicht ſetzt eine vorhergehende Verbindlichkeit voraus: Und wenn eine Handlung nicht durch eine natürliche Leidenſchaft gefodert wird, ſo kann ſie auch nicht durch eine natürliche Verbindlichkeit gefodert werden; weil ſie unterlaſſen werden kann, ohne daſs daraus ein Fehler oder eine Unvollkommenheit des Gemüths und Charakters folgt und alſo ohne Laſter iſt. Nun haben wir offenbar keinen Beweggrund, der uns zur Haltung der Verſprechen triebe und von dem Gefühle der Pflicht verſchieden wäre. Wenn wir dächten, daſs Verſprechungen keine moraliſche Verbindlichkeit hätten, ſo würden wir niemals eine Neigung fühlen, ſie zu erfüllen. Dieſes iſt aber nicht der Fall mit den natürlichen Tugenden. Ob wir gleich keine

Ver-

Verbindlichkeit hätten, den Elenden zu helfen, ſo würde ſchon unſer Mitleiden uns dazu beſtimmen; und wenn wir dieſe Pflicht unterlaſſen, ſo entſpringt die Unmoralität der Unterlaſſung daraus, weil ſie ein Beweis iſt, daſs uns die natürlichen Empfindungen des Mitleidens fehlen. Ein Vater weiſs, daſs es ſeine Pflicht iſt, für ſeine Kinder zu ſorgen: aber er hat auch eine natürliche Neigung zu ihnen. Und wenn kein Menſch dieſe Neigung hätte, ſo könnte auch niemanden eine ſolche Verbindlichkeit obliegen. Da nun alſo in der menſchlichen Natur keine Neigung da iſt, ſein Verſprechen zu halten, die von dem Gefühl ihrer Verbindlichkeit verſchieden wäre; ſo folgt, daſs die Treue keine natürliche Tugend ſey, und daſs Verſprechungen vor allen menſchlichen Konventionen keine Kraft haben.

Will jemand dieſes nicht annehmen, ſo muſs er einen regelmäſsigen Beweis von folgenden zwei Sätzen geben, nämlich 1) daſs mit den Verſprechungen ein beſonderer Aktus des Gemüths verknüpft ſey, und 2) daſs dieſem Aktus des Gemüths zufolge eine Neigung, das Verſprechen zu halten, entſteht, die von einem Gefühle der Pflicht verſchieden iſt. Ich glaube, daſs es unmöglich iſt, eines von dieſen beiden Stücken zu beweiſen; und getraue mir daher zu ſchlieſsen, daſs Verſprechungen menſchliche Erfindungen ſind, die ſich auf die Bedürfniſſe und Vortheile der menſchlichen Geſellſchaft gründen.

Um

Um dieſe Bedürfniſſe und Vortheile zu entdecken, müſſen wir dieſelbigen Eigenſchaften der menſchlichen Natur in Erwägung ziehen, von welchen wir ſchon gefunden haben, daſs ſie den vorhergehenden Geſetzen der Geſellſchaft ihren Urſprung gegeben haben. Da die Menſchen von Natur eigennützig ſind, und nur einen ſehr ſchwachen Hang zur Gemeinnützigkeit haben, ſo laſſen ſie ſich nicht leicht zu einer Handlung, die den Vortheil anderer zur Abſicht hat, bewegen, auſser wenn ſie ſehen, daſs ein gegenſeitiger Vortheil daraus erwächſt, den ſie zu erreichen, ohne ein ſolches Verfahren, keine Hoffnung hätten. Da es ſich nun oft trifft, daſs dieſe wechſelſeitigen Dienſte nicht zugleich geleiſtet werden können, ſo iſt nothwendig, daſs es ſich der eine Theil muſs gefallen laſſen, eine Zeitlang in Ungewiſsheit zu bleiben, und in Anſehung der Erwiederung der Gefälligkeiten von der Dankbarkeit des andern abzuhangen. Allein das Verderben unter den Menſchen iſt ſo groſs, daſs dieſes nur eine höchſt ſchwache Sicherheit iſt; und da man hierbei vorausſetzt, daſs der Wohlthäter uns ſeine Dienſte blos in Hinſicht auf ſeinen eignen Vortheil erwieſen hat, ſo ſchwächt dieſes theils unſre Empfindung der Verbindlichkeit, theils erſcheint es uns als ein Beiſpiel des Eigennutzes; und dieſe Denkungsart iſt die wahre Mutter der Undankbarkeit. Wollten wir alſo dem natürlichen Laufe unſrer Leidenſchaften und Neigungen folgen, ſo würden wir nur wenig Handlungen für andre aus uneigennützi-

nützigen Abſichten thun; weil unſre Zuneigung und Liebe von Natur ſehr ſchwach iſt: und in Rückſicht auf die zu erwartenden Gegenvortheile würden wir eben ſo wenig thun; weil es ſehr unſicher iſt, ſich auf die Dankbarkeit anderer zu verlaſſen. Hier geht alſo die wechſelſeitige Dienſtleiſtung unter dem Menſchengeſchlecht gröſstentheils verlohren, und ein jeder muſs für ſeine Glückſeligkeit und Erhaltung blos durch ſeine eigne Geſchicklichkeit und Fleiſs ſorgen. Die Erfindung des Geſetzes der Natur, welches die Beſtändigkeit der Beſitzungen betrifft, hat die Menſchen unter einander ſchon verträglich gemacht; das Geſetz über die Veräuſserung und Uebertragung des Eigenthums und der Beſitzungen durch Einwilligung hat angefangen, einen wechſelſeitigen Vortheil unter ihnen möglich zu machen: Aber dieſe Geſetze, wenn ſie gleich genau beobachtet werden, ſind doch noch nicht hinreichend, ſie zu wechſelſeitigen Dienſten zu verpflichten, als wozu ſie doch von Natur beſtimmt ſind. Wenn auch gleich die Beſitzungen unter den Menſchen feſt ſind, ſo werden ſie doch ſehr oft hieraus nur wenig Vortheil ziehen können, weil ſie von der einen Art Güter mehr beſitzen, als ſie verbrauchen können, und zugleich an andern Mangel leiden. Die Uebertragung des Eigenthums, welche dieſer Unbequemlichkeit abhelfen ſoll, kann ihr doch nicht gänzlich abhelfen; weil ſie nur in Anſehung ſolcher Objekte ſtatt finden kann, die gegenwärtig und individuell ſind, aber

nicht

nicht in Anſehung ſolcher, welche abweſend und allgemein ſind. Niemand kann einem andern das Eigenthum eines Hauſes, das zwanzig Meilen von ihm liegt, übergeben; weil die Einwilligung nicht mit der Ueberlieferung verknüpft ſeyn kann, welche doch ein nothwendiger Umſtand iſt. Eben ſo wenig kann einer dem andern das Eigenthum von zehn Scheffel Korn oder fünf Oxhoft Wein durch ein bloſses Wort oder Einwilligung überlaſſen; weil dieſes doch blos allgemeine Ausdrücke ſind, und in keiner direkten Beziehung auf einen Haufen Korn oder Fäſſer voll Wein ſtehen. Ueberdem erſtreckt ſich der Handel und Wandel der Menſchen nicht allein auf den Umtauſch der Bequemlichkeiten des Lebens, ſondern auch auf Dienſte und Handlungen, welche wir zu unſerm gegenſeitigen Intereſſe und Vortheil verwechſeln können. Euer Korn iſt heute reif; das meinige erſt morgen. Es iſt alſo vortheilhaft für uns beide, wenn ich euch heute und ihr mir morgen mit arbeiten helft. Ich habe eben keine zärtliche Zuneigung zu euch, und ihr habt ſie, wie ich weiſs, eben ſo wenig zu mir. Ich mag alſo nicht um euretwillen einige Arbeit übernehmen; und ſollte ich euch blos um meines eignen Vortheils willen in Erwartung, daſs ihr ſolches erwiedern würdet, helfen, ſo weiſs ich, daſs ich leicht getäuſcht werden kann, und daſs ich umſonſt mich auf eure Dankbarkeit verlaſſen würde. Wenn wir es alſo ſo machen, ſo laſſe ich euch allein arbeiten, und ihr behandelt mich eben ſo. Die Witterung verändert ſich;

ſich; und wir verlieren beide unſre Erndten aus Mangel an wechſelſeitigem Zutrauen und Sicherheit.

Alles dieſes iſt die Wirkung der natürlichen und inhärirenden Principien und Leidenſchaften in der menſchlichen Natur; und da dieſe Leidenſchaften und Principien unveränderlich ſind, ſo ſollte man denken, daſs unſer Betragen, das von ihnen abhängt, ihnen auch immer gemäſs ſeyn müſste, und daſs es eine vergebliche Mühe unſrer Moraliſten und Politiker ſeyn würde, wenn ſie uns anders leiten, oder den gewöhnlichen Lauf unſrer Handlungen durch die Vorſtellung des allgemeinen Nutzens umändern wollen. Und es iſt auch nichts gewiſſer, als dieſes. Hinge der Erfolg ihrer Abſichten von ihrem Erfolge in Verbeſſerung der Eigennützigkeit und Undankbarkeit der Menſchen ab; ſo würden ſie nimmer mehr groſse Fortſchritte machen, es müſste ihnen denn die Allmacht beiſtehen, welche allein im Stande iſt, das menſchliche Gemüth ganz neu zu formen, und ſeinen Charakter in ſolchen weſentlichen Stücken umzuändern. Alles, was ſie verlangen können, iſt, daſs ſie den natürlichen Leidenſchaften eine andere Richtung geben, und uns lehren, daſs wir unſre Begierden weit beſſer auf eine indirekte und künſtliche Weiſe befriedigen können, als wenn wir uns ihren geraden und ungeſtümen Bewegungen überlaſſen. Hieraus lerne ich einem andern einen Dienſt erweiſen, ohne eine reale Zärtlichkeit gegen ihn zu empfinden; weil ich vorausſehe,

ſehe, daſs er mir gleiche Hülfe leiſten wird, weil er von mir eine ähnliche Behandlungsart erwartet, und die Harmonie der wechſelſeitigen Gefälligkeiten mit mir und andern zu unterhalten wünſcht. Und nachdem ich ihm nun gedient habe, und er die Vortheile genieſst, die ihm aus meiner Handlung zugewachſen ſind, ſo wird er aus den obigen Gründen bewogen, auch das ſeinige zu thun, weil er die Folgen ſeiner Verweigerung voraus ſieht.

Ob indeſſen gleich dieſer eigennützige Umgang unter den Menſchen Platz gewinnt; und gar bald die Oberhand in der Geſellſchaft behält, ſo zerſtört er doch deshalb die groſsmüthigen und edeln Wirkungen der Freundſchaft und Gefälligkeit nicht ganz und gar. Ich kann immer noch ſolchen Perſonen, die ich liebe, und mit denen ich beſonders bekannt bin, ohne alle Ausſicht auf Vortheil, Dienſte erweiſen; und ſie können ſich gegen mich auf eben die Art betragen, und mir, ohne alle weitere Abſicht, blos um meine erwieſenen Dienſte zu belohnen, Gefälligkeiten erzeigen. Um nun dieſe beiden Arten von Dienſtleiſtung, ich meine die eigennützige und uneigennützige zu unterſcheiden, hat man für die erſtere eine gewiſſe Art und Weiſe ſich auszudrücken erſonnen, wodurch wir uns ſelbſt zu einer gewiſſen Handlung anheiſchig machen. Dieſe Art ſich auszudrücken, macht das aus, was wir ein Verſprechen nennen, welcher Ausdruck das ſichere Zeichen iſt, daſs ſich die Menſchen nur aus Eigennutz dienen wollen.

Wenn

Wenn jemand ſagt, er verſpricht etwas, ſo drückt er in der That einen Entſchluſs aus, es zu thun; und hiernächſt unterwirft er ſich dadurch, daſs er dieſe Redensart gebraucht, der Strafe, daſs man ihm niemals wieder trauen kann, im Falle er ſein Wort bricht. Ein Entſchluſs iſt die natürliche Handlung der Seele, die ein Verſprechen ausdrückt: aber wäre es wirklich nicht mehr als ein Entſchluſs, ſo würde ein Verſprechen blos unſre damaligen Bewegungsgründe ausdrücken, aber keine neue Verbindlichkeit erzeugen. So ſind aber die Verſprechen Konventionen der Menſchen, welche einen neuen Bewegungsgrund hervorbringen, nachdem uns die Erfahrung gelehrt hat, daſs die menſchlichen Angelegenheiten in Anſehung des wechſelſeitigen Vortheils weit beſſer von Statten gehen, wenn man ſich gewiſſe Symbole oder Zeichen gefallen läſst, wodurch wir einander Sicherheit geben, in Abſicht auf unſer Betragen in jedem einzelnen Vorfalle. Nachdem dieſe Zeichen einmal eingeführt ſind, iſt ein jeder, der ſie gebraucht, auch unmittelbar durch ſeinen eignen Vortheil daran gebunden, das, wozu er ſich einmal verbindlich gemacht hat, auch zu halten, und er kann nie erwarten, daſs man ihm wieder trauen ſolle, wenn er ſich einmal weigert, dasjenige zu erfüllen, was er verſprochen hat.

Auch darf man nicht denken, daſs ſo viel Erkenntniſs, als erfodert wird, um den Menſchen dieſen Vortheil, der von der Einführung und Hal-

Haltung der Verſprechungen herrührt, begreiflich zu machen, die Fähigkeit der menſchlichen Natur, wenn ſie noch roh und unkultivirt iſt, überſteige. Es gehört nur ſehr wenig Umgang mit der Welt dazu, um uns alle dieſe Folgen und Vortheile fühlbar zu machen. Die kürzeſte Erfahrung in der Geſellſchaft entdeckt ſie jedem Sterblichen; und wenn ein jedes Individuum das nemliche Gefühl des eignen Vortheils bei allen ſeinen Mitgenoſſen wahrnimmt, ſo erfüllt er unmittelbar ſeinen Theil eines Kontrakts, und iſt gewiſs, daſs ſie es auch an ihrem Theile nicht werden fehlen laſſen. Alle laſſen ſich einſtimmig in eine Handlungsweiſe ein, die für das allgemeine Wohl berechnet iſt, und entſchlieſsen ſich ſammt und ſonders ihrem Worte treu zu bleiben; und um dieſe Einſtimmung und Konvention zu ſchlieſsen, wird nichts erfodert, als daſs ein jeder den Vortheil empfinde, den er davon hat, wenn er ſeine Zuſagen treulich erfüllt, und dieſe Empfindung gegen alle Glieder der Geſellſchaft ausdrücke. Dieſes verurſacht unmittelbar, daſs der Vortheil auch auf ſie wirkt; und der ſo empfundene Vortheil iſt der erſte Grund der Verbindlichkeit, die Verſprechen zu halten.

In der Folge geſellet ſich zu dem Intereſſe auch eine moraliſche Empfindung und wird für die Menſchen ein neuer Grund der Verbindlichkeit. Dieſe Empfindung der Moralität bei der Haltung ſeiner Verſprechungen rührt von eben den Principien her, als die Empfindung bei der Enthaltung von eines

An-

Andern Eigenthume. Gemeine Wohlfahrt, Erziehung und die Kunſtgriffe der Staatskundigen haben in beiden Fällen gleichen Antheil. Die Schwierigkeiten, welche wir bei der Vorausſetzung, daſs mit Verſprechungen eine moraliſche Verbindlichkeit verknüpft ſey, antreffen, überwinden wir entweder oder achten ſie nicht. So führt zum Exempel der Ausdruck eines Entſchluſſes nicht allgemein eine Verbindlichkeit bei ſich; und wir können nicht leicht begreifen, wie der Gebrauch einer gewiſſen Redensart im Stande ſeyn ſoll, einen weſentlichen materiellen Unterſchied zu verurſachen. Hier erdichten wir alſo einen neuen Aktus des Gemüths, den wir das Wollen einer Verbindlichkeit nennen; und nun nehmen wir an, daſs von dieſem die Verbindlichkeit abhange. Wir haben aber ſchon bewieſen, daſs es keine dergleichen Handlung des Gemüths gebe, und daſs folglich Verſprechungen natürlicherweiſe keine Verbindlichkeit nach ſich ziehen.

Dieſes noch mehr zu beſtätigen, will ich noch einige andere Betrachtungen über jene Art des Wollens hinzufügen, welche an dem Verſprechen Antheil haben und deſſen Verbindlichkeit verurſachen ſoll. Es iſt offenbar, daſs der Wille allein niemals als Urſache der Verbindlichkeit angeſehen werden kann, ſondern daſs er durch Worte oder Zeichen ausgedruckt ſeyn muſs, um jemanden eine Verbindlichkeit aufzulegen. So wie die wörtliche Erklärung einmal da iſt, dem Willen zur Beſtätigung zu dienen, ſo wird

dieſe

dieſe gar bald der hauptſächlichſte Theil des Verſprechens; und ein Menſch iſt darum nicht weniger durch ſein Wort gebunden, ob er gleich ins geheim ſeine Abſicht auf etwas anders richtet, und ſeinen vorigen Entſchluſs ſowohl, als das Wollen einer Verbindlichkeit zurücknimmt. Allein obgleich die wirkliche Zuſage bei den mehreſten Gelegenheiten die Hauptſache bei dem Verſprechen ausmacht, ſo iſt es doch nicht allemal ſo; denn wenn jemand gewiſſe Ausdrücke gebraucht, deren Sinn er nicht kennt, und die er ohne alle Abſicht ſich dadurch verbindlich zu machen gebraucht, ſo würde er dadurch nicht gebunden ſeyn. Ja wenn er auch gleich ihren Sinn verſteht, aber nur im Scherz redet, und ſich ſolcher Zeichen bedient, die deutlich zeigen, daſs er keine ernſtliche Abſicht hat ſich zu verbinden, ſo wird er auch gar nicht verbunden ſeyn, ſein Verſprechen zu erfüllen; ſondern es iſt nothwendig, daſs die Worte ein vollkommner Ausdruck des Willens ſind, ohne alle der Abſicht widerſprechende Zeichen. Aber auch dieſes müſſen wir nicht ſo weit treiben, daſs wir uns einbildeten, jemand, von dem wir vermöge unſeres Scharfſinnes aus gewiſſen Anzeigen vermuthen, daſs er die Abſicht hat uns zu betrügen, wäre durch ſeine Erklärung oder mündliches Verſprechen nicht gebunden, wenn wir es annehmen; ſondern wir müſſen dieſen Schluſs nur auf diejenigen Fälle einſchränken, wo die Zeichen ganz verſchiedener Art ſind, als die Zeichen des Betrugs. Alle dieſe Widerſprüche ſind leicht zu

heben, ſo bald die Verbindlichkeit der Verſprechungen nichts iſt, als eine menſchliche Erfindung, die zur Aufrechterhaltung der Geſellſchaft erſonnen iſt; ſie ſind aber unauflöslich, wenn ſie etwas Reales und Natürliches iſt, das von einer Handlung der Seele oder des Körpers entſpringt.

Ferner, da jedes neues Verſprechen der Perſon, welche etwas verſpricht, eine neue moraliſche Verbindlichkeit auflegt, und da dieſe neue Verbindlichkeit aus dem Willen entſpringt; ſo muſs ich noch bemerken, daſs dieſes eine der geheimniſsvolleſten und unbegreiflichſten Wirkungen iſt, die man ſich vorſtellen kann, die man nicht uneben mit der Transſubſtantiation oder der heiligen Prieſterweihe *) vergleichen kann, wo eine gewiſſe Phraſis, verbunden mit einer gewiſſen Abſicht, die Natur eines äuſsern Dinges und ſelbſt eines menſchlichen Weſens verändert. Allein ob dieſe Geheimniſſe gleich ſich in ſo weit ähnlich ſind, ſo muſs man doch bemerken, daſs ſie in anderer Rückſicht weit von einander abweichen, und daſs dieſer Unterſchied auch als ein ſtrenger Beweis für die Verſchiedenheit ihres Urſprunges angeſehen werden kann. Da die Verbindlichkeit der Verſprechungen eine Erfindung für das Wohl der Geſellſchaft iſt, ſo

*) Ich meine in der Rückſicht, als die Ordines einen Character indelebilis hervorbringen ſollen. In anderer Rückſicht ſind ſie blos eine legale Qualiſikation.

ſo modificirt ſie ſich in eben ſo viele Formen als es ihr Vortheil erfodert, und verfällt eher in die offenbarſten Widerſprüche, als daſs ſie dieſes ihr Objekt aus dem Geſichte verliehren ſollte. Da aber andre dergleichen monſtröſe Lehrſätze bloſse Pfaffenerfindungen ſind, und auf keinen öffentlichen Vortheil abzielen, ſo werden ſie in ihrem Fortgange weit weniger durch neue Hinderniſſe geſtört; und man muſs geſtehen, daſs, nachdem die erſte Abſurdität einmal begangen iſt, ſie bei dem gemeinen Manne und der gewöhnlichen Art zu denken keinen Anſtoſs finden. Die Theologen ſahen wohl ein, daſs die bloſse äuſsere Redensart nur ein Schall iſt und daher noch eine Abſicht erfodert, die ihnen eine gewiſſe Kraft giebt; und daſs nachdem dieſe Abſicht einmal als ein nöthiger Umſtand angeſehen ward, ihre Abweſenheit auch die Wirkung hindern muſste, ſie mochte nun auf eine offenbare oder verſteckte aufrichtige oder hinterliſtige Art nicht da ſeyn. Dem zufolge haben ſie auch gemeiniglich angenommen, daſs die Abſicht des Prieſters das Sakrament ausmache, und daſs, wenn er heimlich ſeine Abſicht ändert, oder unterdrückt, er nicht nur an ſich höchſt ſchuldig zu achten ſey; ſondern daſs er auch dadurch die Taufe, das Abendmal oder die Prieſterweihe zerſtöre. Die fürchterlichen Folgen dieſer Lehre waren nicht im Stande ſie ſelbſt zu unterdrücken, oder ihr den Beifall zu entziehen; da hingegen die Unbequemlichkeit einer ähnlichen Theorie der Verſprechungen es verurſacht hat, daſs dieſe Leh-

re ſich gar nicht behaupten konnte. Die Menſchen ſind allemal mehr für das gegenwärtige als für das künftige Leben beſorgt; und ſind geneigt das kleinſte Uebel, welches das erſtere trift, für wichtiger zu halten, als das allergröſste, das ihnen im letztern bevorſteht.

Dieſelbige Bewandniſs hat es auch mit dem Urſprunge der Verſprechungen aus Zwang, der alle Verträge unkräftig machen und uns von aller Verbindlichkeit befreien ſoll. Ein ſolches Princip iſt ein Beweis, daſs Verſprechungen keine natürliche Verbindlichkeit haben, und daſs ſie bloſse künſtliche Erfindungen für den Nutzen und Vortheil der Geſellſchaft ſind. Denn wenn wir die Sache unpartheiiſch erwägen, ſo iſt die Gewalt oder der Zwang von den übrigen Bewegungsgründen der Hofnung oder Furcht, die uns bewegen unſer Wort zu halten und uns Verbindlichkeiten auflegen, nicht weſentlich verſchieden. Ein Menſch, der gefährlich verwundet iſt, und einem Wundarzt eine gewiſſe Summe verſpricht, damit er ſich ſeiner annehme und ihn heile, muſs nach der allgemeinen Meinung ſein Wort halten; obgleich der Fall nicht ſo ſehr von einem andern verſchieden iſt, wo jemand einem Räuber ein Stück Geld verſpricht, daſs er ihm das Leben laſſen ſoll, um einen ſo groſsen Unterſchied in unſern moraliſchen Urtheilen hervorzubringen, wenn nicht dieſe Urtheile ſich gänzlich auf den öffentlichen Nutzen und den allgemeinen Vortheil gründeten.

Sechſter Abſchnitt.

Noch einige Betrachtungen über Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit.

Wir ſind nun die drei Grundgeſetze der Natur durchgegangen, nemlich das Geſetz der Stetigkeit der Beſitzungen, der Uebertragung derſelben durch Einwilligung, und der Haltung der Verſprechungen. Von der genauen Befolgung dieſer drei Geſetze hängt der Friede und die Ruhe der menſchlichen Geſellſchaft ganz und gar ab; und es iſt unmöglich eine nützliche Vereinigung unter den Menſchen zu bewirken, wenn man ſie nicht achtet. Die Geſellſchaft iſt zum Wohlſeyn der Menſchen abſolut nothwendig, und dieſe Geſetze ſind eben ſo nothwendig zur Erhaltung der Geſellſchaft. Sie mögen die Leidenſchaften der Menſchen einſchränken, wie ſie wollen, ſo ſind ſie doch auf der andern Seite die wahre Quelle ſolcher Leidenſchaften, und blos eine künſtlichere und ſinnreichere Art ſie zu befriedigen. Nichts iſt wachſamer und erfindſamer als unſre Leidenſchaften; und über nichts wird man eher und leichter einig als darüber, daſs man dieſe Regeln beobachten müſſe. Die Natur hat alſo dieſe Sache ganz und gar der Aufführung der Menſchen ſelbſt überlaſſen, und hat keine beſondern urſprünglichen Triebfedern in die Seele gelegt, uns zu einer Handlungsart anzutreiben, wozu uns ſchon andere Principien

cipien unſrer Natur und Einrichtung genugſam anreizen würden. Und um uns noch mehr von dieſer Wahrheit zu überzeugen, wollen wir hier noch einen Augenblick verweilen, und aus einer Ueberſicht des bisherigen Raiſonnements noch einige neue Gründe abziehen, um zu beweiſen, daſs dieſe Geſetze, ſo nothwendig ſie übrigens ſind, dennoch ganz und gar der Kunſt und der menſchlichen Erfindung ihren Urſprung zu danken haben; und daſs folglich die Gerechtigkeit keine natürliche, ſondern eine künſtliche Tugend ſey.

I. Der erſte Grund, den ich gebrauchen will, iſt von der gewöhnlichen Definition der Gerechtigkeit hergenommen. Die Gerechtigkeit wird gemeiniglich definirt als **ein beſtändiger und unveränderlicher Wille, einem jeden das Seinige zu geben.** In dieſer Definition wird angenommen, daſs es ſo etwas als Recht und Eigenthum iſt unabhängig von der Gerechtigkeit und vor derſelben gebe; und daſs ſie würden haben beſtehen können, wenn die Menſchen gleich niemals daran gedacht hätten, eine ſolche Tugend auszuüben. Ich habe das Täuſchende dieſer Meinung ſchon vorher nur im Vorbeigehen gezeigt und will nun hier meine Meinung über dieſen Gegenſtand ein wenig deutlicher an den Tag legen.

Ich fange mit der Bemerkung an, daſs die Beſchaffenheit, welche wir **Eigenthum** nennen, den eingebildeten Qualitäten der **peripatetiſchen** Philoſophie ähnlich iſt, und daſs, wenn

man

man die Sache von den moraliſchen Empfindungen abſondert und ſie etwas näher beleuchtet, ganz und gar verſchwindet. Augenſcheinlich beſteht das Eigenthum in einer empfindbaren Eigenſchaft des Objekts. Denn dieſe können ſämtlich unveränderlich als dieſelben fortdauern, während daſs ſich das Eigenthum immer verändert. Das Eigenthum muſs alſo in irgend einem Verhältniſſe des Objekts beſtehen. Aber dieſes kann kein Verhältniſs des Dinges gegen äuſsere und lebloſe Dinge ſeyn. Denn dieſe können ebenfalls unveränderlich dieſelben bleiben, und das Eigenthum kann ſich doch verändern. Dieſe Qualität beſteht alſo in einem Verhältniſſe der Objekte zu verſtändigen und vernünftigen Weſen. Aber das, was das Weſen des Eigenthums ausmacht, beſteht nicht in einem äuſserlichen körperlichen Verhältniſſe. Denn dieſes Verhältniſs kann auch zwiſchen lebloſen Dingen oder gegen unvernünftige Thiere ſtatt finden, ob es gleich in dieſen Fällen kein Eigenthum hervorbringt. Das Eigenthum muſs alſo in einem innerlichen Verhältniſſe beſtehen: d. h. in einem Einfluſſe, den die äuſsern Verhältniſſe des Objekts auf die Seele und die Handlungen haben. So darf man ſich nicht einbilden, daſs das äuſsere Verhältniſs, welches wir Occupation oder erſte Beſitznehmung nennen, an ſich ſelbſt das Eigenthum des Objekts ſey, ſondern es verurſacht nur das Eigenthum deſſelben. Nun iſt offenbar, daſs dieſes äuſsere Verhältniſs nichts in den äuſsern Objekten verurſacht, und blos einen Einfluſs auf die Seele

da-

dadurch hat, daſs es uns ein Gefühl von Pflicht einflöſst, vermöge deſſen wir uns jenes Objekts enthalten und ſolches dem erſten Beſitzer wieder zuſtellen. Dieſe Handlungen ſind eigentlich das, was wir Gerechtigkeit nennen; und folglich hängt die Natur des Eigenthums von dieſer Tugend ab, und nicht die Tugend von dem Eigenthume.

Wenn alſo jemand behaupten wollte, daſs die Gerechtigkeit eine natürliche Tugend und die Ungerechtigkeit ein natürliches Laſter ſey, ſo müſste er behaupten, daſs ein gewiſſes Betragen und eine Reihe von Handlungen in gewiſſen äuſsern Verhältniſſen der Objekte ſchon von Natur, wenn man auch von den Begriffen des Eigenthums des Rechts und der Verbindlichkeit gänzlich abſtrahirte, eine moraliſche Schönheit oder Häſslichkeit an ſich hätten, und ein urſprüngliches Vergnügen oder Miſsvergnügen verurſachen müſsten. So würde die Wiedererſtattung eines fremden Guts an ſeinen Beſitzer als tugendhaft angeſehen werden müſſen, nicht weil die Natur mit einer ſolchen Handlungsart in Beziehung auf das Eigenthum anderer eine gewiſſe angenehme Empfindung verknüpft hat, ſondern weil ſie dieſes Gefühl mit einer ſolchen Handlungsweiſe in Beziehung auf ſolche äuſsere Dinge verknüpft hat, welche andre zuerſt oder lange beſeſſen haben, oder welche ſie durch die Einwilligung derer empfangen haben, welche den erſten oder langen Beſitz derſelben genoſſen haben. Wenn uns die Natur keine ſolche Empfindung verliehen hat

hat, ſo iſt ein ſolches Ding, wie Eigenthum iſt, nicht natürlich und kann nicht vor den menſchlichen Konventionen vorhergehen. Ob nun gleich aus der bisherigen ſchulmäſsigen und genauen Zergliederung dieſer Materie deutlich genug erhellen muſs, daſs die Natur kein Vergnügen oder kein Gefühl der Billigung mit einer ſolchen Handlungsweiſe verknüpft hat; ſo will ich doch, um dem Zweifel ſo wenig Raum als möglich zu laſſen, noch einige Gründe mehr für meine Meinung anführen.

Erſtlich, wenn uns die Natur ein Vergnügen dieſer Art gegeben hätte, ſo würde es eben ſo deutlich wahrgenommen und unterſchieden werden als bei jeder andern Gelegenheit; und wir würden keine Schwierigkeit gefunden haben, es ausfindig zu machen, daſs die Vorſtellung dieſer oder jener Handlungen bei dieſer oder jener Gelegenheit eine gewiſſe angenehme Empfindung oder Gefühl der Billigung gewährt. Wir würden nicht nöthig gehabt haben, bei der Definition der Gerechtigkeit zu den Begriffen des Eigenthums unſre Zuflucht zu nehmen, und zu gleicher Zeit wiederum bei der Definition des Eigenthums von den Begriffen der Gerechtigkeit Gebrauch zu machen. Dieſe ſophiſtiſche Art zu raiſonniren iſt ein deutlicher Beweis, daſs in der Materie ſelbſt einige Schwierigkeiten und Dunkelheiten liegen müſſen, die wir nicht überwinden können, und denen wir gern durch dieſen Kunſtgriff aus dem Wege gehen wollen.

Zweitens haben diejenigen Regeln, wodurch Eigenthum, Rechte und Verbindlichkeiten be-

beſtimmt werden, gar keine Kennzeichen eines natürlichen Urſprungs, aber wohl ſehr viele Merkmale der Kunſt und der menſchlichen Erfindung. Sie ſind viel zu zahlreich, als daſs ſie von der Natur ſelbſt herrühren könnten. Sie ſind veränderlich durch die menſchlichen Geſetze, und haben alle eine gerade und deutliche Beziehung auf das gemeine Beſte und auf die Erhaltung der bürgerlichen Geſellſchaft. Dieſer Umſtand iſt in doppelter Rückſicht merkwürdig. Erſtlich, weil ſie immer ihre Einrichtung der Kunſt zu verdanken haben müſsten, obgleich die Urſache, dieſe Geſetze einzuführen, ſeinen Grund in der Sorge für das allgemeine Wohl gehabt hätte. Denn da das gemeine Beſte ihr natürlicher Zweck ſeyn ſoll, ſo müſsten ſie doch wenigſtens abſichtlich zu einem gewiſſen Zwecke eingerichtet ſeyn. Zweitens, weil ſich die Menſchen niemals durch dieſe Regeln eingeſchränkt haben würden, wenn ſie mit einem ſo ſtarken Intereſſe für das gemeine Beſte verſehen wären; denn ſo würden die Geſetze der Gerechtigkeit auf einen weit gröſsern Umweg und auf eine weit künſtlichere Art von den natürlichen Principien entſtehen müſſen. Ihre reale Quelle iſt in der Selbſtliebe zu ſuchen; und da die Selbſtliebe der einen Perſon mit der Selbſtliebe anderer von Natur im Widerſtreite iſt, ſo müſſen ſich dieſe verſchieden intereſſirten Leidenſchaften auf eine ſolche Art bequemen, daſs ſie auf irgend eine Art ein einförmiges Betragen und eine ſyſtematiſche Handlungsweiſe, nach der ſich alle rich-

ten

ten können, möglich machen. Dieſes Syſtem nun, welches das Intereſſe eines jeden Individuums befaſst, iſt in der Folge dem Ganzen vortheilhaft; ob es gleich von ſeinen Erfindern in dieſer Abſicht nicht ausgeſonnen war.

II. Anderer Seits müſſen wir bemerken, daſs alle Arten von Tugend und Laſter allmählig in einander laufen, und ſich in unmerklichen Graden einander ſo nähern, daſs es ſehr ſchwer, wo nicht gar ganz unmöglich iſt, zu beſtimmen, wo das eine aufhört und das andere angeht. Und aus dieſer Bemerkung läſst ſich ein neuer Grund für das vorhergehende Princip hernehmen. Denn wie auch immer der Fall in Anſehung aller Arten des Laſters und der Tugend ſeyn mag, ſo iſt doch gewiſs, daſs bei Rechten, Verbindlichkeiten und Eigenthum keine ſolche unmerkliche Gradation ſtatt findet, ſondern daſs ein Menſch entweder ein volles und vollkommnes Eigenthum, oder überall gar keines hat; und daſs er entweder ganz verbunden iſt eine Handlung zu thun, oder gar keine Art von Verbindlichkeit dazu hat. Wenn gleich die bürgerlichen Geſetze von einem vollkommnen und unvollkommnen Eigenthumsrechte (dominio) reden, ſo iſt doch leicht zu ſehen, daſs dieſes von einer Fiktion herrührt, die in der Vernunft keinen Grund hat, und daher nie unſre Begriffe von natürlichen Recht und Billigkeit beſtimmen kann. Wer ein Pferd, auch nur auf einen Tag miethet, hat eben ſo viel Recht es für dieſe Zeit zu gebrauchen, als derjenige, den wir

den

den Eigenthümer des Pferdes nennen, Recht hat, es jeden andern Tag zu gebrauchen; und es iſt offenbar, daſs, obgleich der Gebrauch des Rechts in einer gewiſſen Zeit oder durch gewiſſe Grade beſchränkt ſeyn kann; dennoch das Recht ſelbſt keiner ſolchen Gradation fähig iſt, ſondern ſo weit es ſich erſtreckt, immer abſolut und ganz bleibt. Dieſem zufolge entſtehet und vergehet dieſes Recht in einem Augenblicke; und ein Menſch erlangt das Eigenthum eines Objekts durch die Occupation oder die Einwilligung des Eigenthümers ganz und gar; und eben ſo verliehrt er es auch durch ſeine eigne Einwilligung gänzlich: ohne jene unmerkliche Gradation, die man bei andern Eigenſchaften und Verhältniſſen wahrnimmt. Wenn dieſes nun in Anſehung des Eigenthums der Rechte und Verbindlichkeiten der Fall iſt, ſo frage ich, wie es mit der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit ſteht? Ihr mögt dieſe Frage beantworten, wie ihr wollet, ſo verwickelt ihr euch allemal in unauflösliche Schwierigkeiten. Erwiedert ihr, daſs Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit Grade zulaſſen und ſich allmählig in einander verliehren, ſo widerſprecht ihr ausdrücklich dem vorhergehenden Satze, daſs Verbindlichkeit und Eigenthum einer ſolchen Gradation gar nicht fähig ſind. Dieſe hängen aber ganz von der Gerechtigkeit ab, und folgen ihnen in allen ihren Verſchiedenheiten. Wenn die Gerechtigkeit vollſtändig iſt, ſo iſt das Eigenthum auch vollſtändig, und wenn die Gerechtigkeit unvollſtändig iſt, ſo muſs das Eigenthum

thum auch unvollſtändig ſeyn. Und umgekehrt, wenn das Eigenthum keine dergleichen Verſchiedenheiten zuläſst, ſo müſſen ſie ſich auch mit der Gerechtigkeit nicht vereinigen laſſen. Gebt ihr nun dieſem letztern Satze euren Beifall, und ſagt, daſs Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit keine Grade zulaſſen, ſo behauptet ihr in der That, daſs ſie von Natur weder tugendhaft noch laſterhaft ſind; indem Tugend und Laſter, Gutes und Böſes und in der That alle natürlichen Beſchaffenheiten ſich allmählig in einander verliehren, und bei vielen Gelegenheiten nicht mehr zu unterſcheiden ſind.

Und hier verdient es bemerkt zu werden, daſs wir zwar nach dem abſtrakten Raiſonnement und nach den allgemeinen Grundſätzen der Philoſophie und der Iurisprudenz den Satz, daſs Eigenthum, Recht und Verbindlichkeit keine Grade zulaſſen, zugeben müſſen, daſs wir aber dennoch nach unſrer gewöhnlichen und gemeinen Art zu denken, groſse Schwierigkeiten antreffen dieſer Meinung Beifall zu geben, und daſs wir im Herzen im Grunde immer der entgegengeſetzten Meinung zugethan ſind. Ein Ding muſs entweder dem einen oder dem andern gehören. Eine Handlung muſs entweder geſchehen oder nicht. Es iſt alſo nothwendig ſich auf die eine oder die andere Seite dieſes Dilemma's zu ſchlagen, und die Unmöglichkeit hier einen richtigen Mittelweg zu finden, verbindet uns, wenn wir über die Sache

nach-

nachdenken, zu bekennen, daſs alles Eigenthum und alle Verbindlichkeiten vollkommen ſind. Wenn wir nun aber auf der andern Seite den Urſprung des Eigenthums und der Verbindlichkeit erwägen und finden, daſs ſie von dem öffentlichen Nutzen und bisweilen von den Neigungen der Imagination abhängen, die ſelten ganz auf die eine Seite fallen; ſo ſind wir von Natur geneigt zu glauben, daſs dieſe moraliſchen Verhältniſſe ebenfalls einer kontinuirlichen unmerklichen Gradation fähig ſind. Daher kömmt es, daſs in Fällen, wo den Richtern durch Einwilligung der Partheien der Ausſpruch über eine Sache gänzlich übertragen iſt, dieſe gemeiniglich ſo viel Gründe der Billigkeit und Gerechtigkeit auf beiden Seiten finden, daſs ſie bewogen werden einen Mittelweg zu treffen und die Anſprüche zwiſchen beide Partheien zu theilen. Bürgerliche Richter, welche dieſe Freiheit nicht haben, ſondern die nothwendig einen entſcheidenden Ausſpruch auf irgend einer Seite geben müſſen, ſind daher oft in Verlegenheit, wie ſie ſprechen ſollen, und ſind gezwungen auf die läppiſchſte Art in der Welt zu verfahren. Halbe Rechte und halbe Verbindlichkeiten, die ſo natürlich in dem gemeinen Leben zu ſeyn ſcheinen, ſind vor ihren Richterſtühlen vollkommne Abſurditäten; daher ſehen ſie ſich oft genöthiget halbe Argumente für ganze zu nehmen, um nur die Sache auf irgend eine Art zu enden.

III. Der dritte Grund dieſer Art, den ich gebrauchen will, iſt folgender. Wenn wir den ge-

gewöhnlichen Gang der menſchlichen Handlungen beobachten, ſo werden wir finden, daſs ſich die Seele nicht durch allgemeine und univerſelle Regeln einſchränken läſst; ſondern daſs ſie in den mehreſten Fällen ſo handelt, wie ſie durch ihre gegenwärtigen Motive und Neigungen beſtimmt wird. Da jede Handlung eine beſondere individuelle Begebenheit iſt, ſo muſs ſie auch von beſondern Urſachen und von unſrer unmittelbaren Lage ſowohl gegen uns ſelbſt als gegen den übrigen Theil des Univerſums herrühren. Wenn wir bei einigen Gelegenheiten unſre Motive über ſolche Umſtände ausdehnen, von denen ſie entſtanden ſind, und daraus eine Art von allgemeinen Regeln für unſer Betragen machen, ſo iſt leicht zu ſehen, daſs dieſe Regeln nicht vollkommen und unveränderlich bindend ſind, ſondern daſs ſie mancherlei Ausnahmen verſtatten. Da alſo dieſes der ordinäre Gang der menſchlichen Handlungen iſt, ſo können wir ſchlieſsen, daſs die Geſetze der Gerechtigkeit, eben weil ſie univerſell und ohne alle Ausnahme gelten, weder von der Natur ſelbſt herrühren, noch die unmittelbare Wirkung eines natürlichen Bewegungsgrundes oder einer natürlichen Neigung ſeyn können. Keine Handlung kann moraliſch gut oder böſe ſeyn, wenn nicht eine natürliche Leidenſchaft oder Bewegungsgrund da iſt, der uns zu derſelben antreibt oder von ihr abſchreckt; und es leuchtet von ſelbſt ein, daſs die Moralität aller Modifikationen fähig ſeyn muſs, die der Leidenſchaft natürlich ſind.

Man

Man ſtelle ſich zwei Menſchen vor, die ſich um ein gewiſſes Vermögen ſtreiten; wovon der eine reich, thöricht und unverehlicht; der andre ein armer und verſtändiger Mann iſt, der eine zahlreiche Familie hat: der erſte iſt mein Feind, der andre mein Freund. Treibt mich nun in dieſem Falle die Erwägung des allgemeinen oder ſelbſteignen Vortheils, die Freundſchaft oder Feindſchaft, ſo muſs ich mein Möglichſtes thun, um dem letztern das Vermögen zu verſchaffen. Auch würde gar keine Rückſicht auf Recht und Eigenthum der Menſchen mich zurückhalten können, wenn ich blos durch natürliche Gründe ohne Verbindung und Konventionen mit andern zum Handeln beſtimmt würde. Denn da alles Eigenthum von der Moralität abhängig iſt; und da alle Moralität, von dem gewöhnlichen Gange unſrer Leidenſchaften und Handlungen abhängt; und da dieſe wiederum blos durch beſondere Beweggründe regiert werden; ſo folgt klar und deutlich, daſs eine ſolche partheiiſche Handlungsweiſe der ſtrengſten Moralität gemäſs ſeyn würde, und nie eine Verletzung des Eigenthums ſeyn könnte. Wollten alſo die Menſchen auch in Anſehung der Geſetze der Geſellſchaft, blos nach ihrer Freiheit handeln, wie ſie es bej jeder andern Gelegenheit thun, ſo würden ſie ſich bei den mehreſten Gelegenheiten durch beſondere Urtheile beſtimmen, eben ſowohl die Charaktere und Umſtände der Perſonen, als die allgemeine Natur der Frage in Erwägung ziehen. Es iſt aber leicht zu bemerken, daſs die-

dieſes eine unendliche Verwirrung in der menſchlichen Geſellſchaft zuwege bringen würde, und daſs die Habſucht und Partheilichkeit der Menſchen augenblicklich die Welt in die gröſste Unordnung ſetzen müſste, wenn jene Leidenſchaften nicht durch allgemeine und unwandelbare Principien eingeſchränkt würden. In Hinſicht auf dieſe Unbequemlichkeit geſchah es alſo, daſs die Menſchen dergleichen Grundſätze feſtgeſetzt haben, und übereingekommen ſind, ſich durch allgemeine Regeln einzuſchränken, die weder Gunſt noch Haſs, weder ſelbſteignes noch allgemeines Intereſſe verändern kann. Dieſe Regeln ſind demnach durch Kunſt zu einem gewiſſen Zwecke erfunden, und widerſtreiten den gemeinen Principien der menſchlichen Natur, die ſich nach den Umſtänden bequemen, und keine beſtändige und unveränderliche Wirkungsart haben.

Auch begreiſe ich nicht, wie ich über dieſen Punkt leicht miſsverſtanden werden kann. Ich ſehe offenbar, daſs ein Menſch, ſobald er ſich allgemeine und unabänderliche Regeln für ſein Betragen gegen andre auflegt, gewiſſe Objekte als ihr Eigenthum betrachtet, von welchen er vorausſetzt, daſs ſie heilig und unverletzlich ſind. Es kann aber kein Satz einleuchtender ſeyn, als der, daſs der Begriff des Eigenthums völlig unverſtändlich iſt, wenn man nicht erſt die Begriffe von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit vorausſetzt; und daſs dieſe Tugenden und Laſter eben ſo unverſtändlich ſind, wenn wir nicht Motive haben, die ganz unabhängig von

der Moralität uns zu gerechten Handlungen antreiben und uns von ungerechten Handlungen abſchrecken. Laſſet nun dieſe Motive ſeyn, was ſie wollen, ſo müſſen ſie ſich doch nach den Umſtänden bequemen, und aller der Abänderungen fähig ſeyn, welchen die menſchlichen Angelegenheiten in ihren unaufhörlichen Revolutionen ausgeſetzt ſind. Sie ſind folglich ein ſehr unſchicklicher Grund für ſolche ſtrenge und unbiegſame Regeln, als die Geſetze der Natur ſind; und es iſt daher offenbar, daſs dieſe Geſetze blos in den menſchlichen Konventionen ihren Grund haben können, welche ſie eingegangen ſind, nachdem ſie die Unordnungen eingeſehen haben, die daraus entſpringen, wenn ſie ihren natürlichen und veränderlichen Principien folgen.

Im Ganzen alſo müſſen wir dieſen Unterſchied zwiſchen Recht und Unrecht aus zwei verſchiedenen Gründen ableiten, nemlich aus dem Vortheile oder dem Intereſſe, wenn die Menſchen einſehen, daſs es unmöglich iſt in Geſellſchaft zu leben, wenn ſie ſich nicht durch gewiſſe Regeln einſchränken; und dann aus der Moralität, wenn die Menſchen dieſe Vortheile einmal bemerkt haben, und nun ein Vergnügen bei ſolchen Handlungen empfinden, die auf die Ruhe der Geſellſchaft abzielen, und ein Miſsvergnügen an denen, welche ihr entgegen ſind. Die willkührliche Konvention und Kunſt der Menſchen macht, daſs zuerſt das Intereſſe gewirkt wird; und in ſo weit müſſen alſo jene

jene Geſetze der Gerechtigkeit als künſtlich angeſehen werden. Nachdem dieſe Vortheile aber einmal eingeführt und anerkannt ſind, ſo folgt die Empfindung der Moralität bei der Beobachtung dieſer Regeln natürlich und von ſelbſt; obgleich nicht zu leugnen iſt, daſs dieſe auch durch neue Kunſt wieder vermehrt werde, und daſs die öffentlichen Verordnungen der Regenten und die Privaterziehung der Eltern ſehr viel dazu beitragen, uns ein Gefühl für Ehre und Pflicht beizubringen, daſs wir dadurch unſre Handlungen in Anſehung des Eigenthums anderer Menſchen auf das ſtrengſte jenen Geſetzen gemäſs ordnen.

Siebenter Abſchnitt.

Ueber den Urſprung der Regierung.

Nichts iſt gewiſſer als daſs die Menſchen gröſstentheils durch Eigennutz regiert werden, und daſs wenn ſie ja ihr Intereſſe weiter als über ihre eigne Perſon ausdehnen, ſich ſolches doch niemals ſehr weit erſtrecke; und es iſt ihnen im gemeinen Leben gar nicht gewöhnlich weiter zu gehen, als auf ihre nächſten Freunde und Bekannte. Deſſenunerachtet iſt es gewiſs, daſs die Menſchen ihren eignen Vortheil unmöglich auf eine wirkſamere Art beſorgen können, als wenn ſie allgemein und unabänderlich die Geſetze der Gerechtigkeit befolgen, als wodurch ſie allein die Geſellſchaft erhalten und ſich da-

vor ſchützen können, daſs ſie nicht in jenen elenden und wilden Zuſtand gerathen, den man gewöhnlich als den Stand der Natur vorzuſtellen pflegt. Und ſo groſs dieſer Vortheil iſt, den alle Menſchen durch Aufrechterhaltung der Geſellſchaft und durch die Beobachtung der Regeln der Gerechtigkeit haben; ſo handgreiflich und einleuchtend iſt er auch ſelbſt dem roheſten und unkultivirteſten Menſchengeſchlechte; und ein jeder, der nur die Geſellſchaft durch Erfahrung hat kennen lernen, kann unmöglich über dieſen Punkt anderer Meinung ſeyn. Wenn nun aber die Menſchen ſo innig ihrem eignen Vortheile zugethan ſind, und ihr eigner Vortheil bei der Beobachtung der Gerechtigkeit ſo ſehr intereſſirt iſt, und der davon zu erwartende Vortheil ſo gewiſs und ſo allgemein eingeſtanden iſt; ſo kann man fragen, wie bei ſo bewandten Umſtänden irgend eine Unordnung in der Geſellſchaft entſtehen könne, und welches Princip in der menſchlichen Natur ſo mächtig ſey, das eine ſo ſtarke Leidenſchaft unterdrücken kann; oder ſo gewaltſam, daſs dadurch eine ſo klare Erkenntniſs verdunkelt wird?

Es iſt ſchon in der Abhandlung über die Leidenſchaften bemerkt worden, daſs die Menſchen ſehr ſtark durch die Einbildungskraft regiert werden, und daſs ſie ihre Leidenſchaften mehr nach dem Lichte einrichten, in welchem ihnen die Objekte vorkommen, als nach ihrem realen und innerm Werthe. Was ſie mit einem ſtarken und leb-

haften

haften Begriffe afficirt, erhält gemeiniglich über dasjenige die Oberhand, was ihnen in einem dunklern Lichte erſcheint; und der innere Werth muſs um ſehr vieles gröſser ſeyn, wenn er dieſen Vortheil aufwiegen ſoll. Da nun jedes Ding, das uns entweder im Raum oder Zeit nahe iſt, uns mit einer ſolchen Stärke und Lebhaftigkeit afficirt, ſo hat es auch einen proportionirlichen Einfluſs auf den Willen und die Leidenſchaften, und wirkt daher gemeiniglich mit gröſserer Kraft, als irgend ein anderes Ding, das in einem entfernteren und dunklern Lichte uns vorgeſtellt wird. Ob wir gleich vollkommen überzeugt ſeyn mögen, daſs das letztere Objekt das erſtere übertrifft, ſo ſind wir doch nicht im Stande unſre Handlungen durch dieſes Urtheil zu regieren; ſondern folgen den Anreizungen unſrer Leidenſchaften, welche immer vorzüglich auf das gehen, was uns nahe iſt und angrenzt.

Dieſes iſt der Grund, weshalb Menſchen ſo oft gegen ihren eignen wohlerkannten Vortheil handeln; und beſonders, warum ſie oft einen geringen Vortheil, der gegenwärtig iſt, der Erhaltung der geſellſchaftlichen Ordnung vorziehen, da letztere doch ſo ſehr von der Beobachtung der Gerechtigkeit abhängt. Die Folgen mancher Uebertretungen der Billigkeit ſcheinen zu weit entfernt zu liegen, und können daher einem unmittelbaren Vortheile, der daraus zu erwarten iſt, nicht das Gleichgewicht halten. Sie ſind aber um deswillen, weil ſie entfernt ſind, nicht weniger real; und da alle Men-

Menſchen in einem gewiſſen Grade derſelben Schwachheit unterworfen ſind, ſo folgt nothwendig, daſs die Verletzungen der Gerechtigkeit in der Geſellſchaft ſehr häufig vorkommen müſſen, und daſs der Umgang mit Menſchen hierdurch ſehr gefährlich und unzuverläſſig werden muſs. Ihr habt dieſelbe Neigung, die ich habe, indem wir beide mehr zu dem gegenwärtigen, als zu dem entfernten geneigt ſind. Ihr ſeyd alſo eben ſo gut in Verſuchung Ungerechtigkeiten zu begehen, als ich. Euer Beiſpiel treibt mich nicht nur vorwärts auf dieſem Wege durch Nachahmung, ſondern enthält auch noch einen neuen Grund für mich, die Geſetze der Gerechtigkeit zu brechen, indem es mir zeigt, daſs ich das Opfer meiner Rechtſchaffenheit werden würde, wenn ich mir allein eine ſolche ſtrenge Einſchränkung mitten unter der Ausgelaſſenheit anderer auflegen wollte.

Dieſe Eigenſchaft der menſchlichen Natur iſt alſo der Geſellſchaft nicht nur höchſt nachtheilig, ſondern es ſcheint auch bei dem erſten Anblicke gar kein Gegenmittel dafür da zu ſeyn. Das Gegenmittel kann nur allein von der Einwilligung der Menſchen herkommen; und wenn die Menſchen von ſelbſt unfähig ſind, das Entfernte dem Nahen vorzuziehen, ſo werden ſie niemals zu einer Sache ihre Einwilligung geben, die ſie zu einer ſolchen Wahl verbinden würde, und ſie werden niemals auf eine ſo handgreifliche Weiſe ihren natürlichen Trieben und Neigungen widerſprechen wollen. Wer die

Mittel

Mittel wählt, wählt auch den Zweck; und wenn es uns unmöglich iſt, das Entferntere vorzuziehen, ſo iſt es uns eben ſo unmöglich, uns unter eine Nothwendigkeit zu beugen, die uns zu einer ſolchen Handlungsweiſe verbinden würde.

Hier iſt nun aber zu bemerken, daſs dieſe Schwäche der menſchlichen Natur zu einem Mittel gegen ſich ſelbſt wird, und daſs wir gegen unſre Nachläſſigkeit in Anſehung entfernter Objekte, blos dadurch gewafnet ſind, weil wir von Natur zu dieſer Nachläſſigkeit geneigt ſind. Wenn wir Objekte von weiten betrachten, ſo verſchwinden alle ihre kleinen Unterſchiede, und wir geben allemal demjenigen den Vorzug, das an ſich ſelbſt ohne weitere Rückſicht auf ſeine Lage und Umſtände den Vorzug verdient. Dieſes bringt dasjenige hervor, was wir im uneigentlichen Sinne Vernunft nennen, welche ein Princip iſt, das oft denen Neigungen, die ſich bei Annäherung des Objekts entwickeln, entgegen iſt. Wenn ich über eine Handlung Ueberlegungen anſtelle, die ich binnen hier und einem Iahre thun ſoll, ſo werde ich allemal den Entſchluſs faſſen, das gröſsere Gut dem kleinern vorzuziehen; ich mag es mir zu dieſer Zeit als etwas näher oder als entfernt vorſtellen; und hier macht ein Unterſchied in dieſem Stücke gar keinen Unterſchied in meinen gegenwärtigen Vorſätzen und Entſchlüſſen. Meine Entfernung von der Endentſchlieſsung macht, daſs ich alle die kleinen Umſtände nicht ſehe, und daſs ich nicht von einem Gegenſtande ſelbſt afficirt werde,

werde, ſondern nur die allgemeinen deutlichen Eigenſchaften des Guts und Uebels wirken auf mich. Aber ſobald mir nun die Sache ſelbſt näher kömmt, ſo fangen ſich an, mir ſolche Umſtände zu zeigen, die ich anfänglich ganz überſehen hatte, und beweiſen ihren Einfluſs auf mein Betragen und auf meine Leidenſchaften. Eine neue Neigung zu dem gegenwärtigen Gut kömmt zum Vorſchein, und macht mir es ſchwer, meinem erſten Vorſatz und Entſchluſſe unerſchütterlich treu zu bleiben. Ueber dieſe natürliche Schwäche kann ich mich oft kränken, ich kann alle mögliche Mittel anwenden, mich davon zu befreien. Ich kann zum Nachdenken und zum Studiren über mich ſelbſt meine Zuflucht nehmen, zu dem Rath meiner Freunde; zu öftern Ueberlegungen und wiederholten Entſchlüſſen. Und wenn ich dann erfahren habe, wie unwirkſam alle dieſe Mittel ſind, ſo kann ich mit Vergnügen ein anderes Hülfsmittel ergreifen, wodurch ich mir ſelbſt eine Einſchränkung und Wache gegen dieſe Schwäche auflege.

Die einzige Schwierigkeit iſt alſo nun dieſes Expedienz ausfindig zu machen, wodurch Menſchen ihre natürliche Schwäche heilen und ſich ſelbſt in die Nothwendigkeit verſetzen können, daſs ſie die Geſetze der Gerechtigkeit und Billigkeit ohnerachtet ihrer heftigen Neigung, das Nahe dem Entfernten vorzuziehen, beobachten müſſen. Daſs ein ſolches Mittel ohne Verbeſſerung dieſer Neigung nie wirkſam ſeyn könne, iſt offenbar; und da es unmöglich

möglich iſt, ein weſentliches Stück in unſrer Natur zu ändern oder zu verbeſſern; ſo iſt das Höchſte, was wir thun können, dies, daſs wir unſre Umſtände und Lage ändern, und die Beobachtung der Geſetze der Gerechtigkeit zu unſerm nächſten, ihre Verletzung aber zu unſerm entfernteſten Vortheile machen. Allein da dieſes in Abſicht auf alle Menſchen unthunlich iſt, ſo kann es nur bei wenigen ſtatt finden, ' daſs ſie in der Ausübung der Gerechtigkeit unmittelbar ein Intereſſe finden. Dieſes ſind nun die Perſonen, welche wir Senatoren, Könige und ihre Miniſter, unſere Regenten und Geſetzgeber nennen, die, weil ſie gegen den gröſsten Theil des Staats gleichgültig ſind, kein, oder doch nur ein ſehr entferntes Intereſſe an einer ungerechten Handlung haben können; und die, weil ſie mit ihrem gegenwärtigen Zuſtande und mit ihrer Rolle in der Geſellſchaft zufrieden ſind, ein unmittelbares Intereſſe an jeder Ausübung der Gerechtigkeit finden, welche zur Aufrechterhaltung der Geſellſchaft ſo nothwendig iſt.' Hierinne liegt alſo der Urſprung der bürgerlichen Regierung und der Geſellſchaft. Die Menſchen ſind nicht fähig, weder bei ſich noch bei andern jene Eingeſchränktheit und Schwäche der Seele, nach der ſie das Gegenwärtige dem Entfernten vorziehen, von Grund aus zu heilen. Sie können ihre Natur nicht umändern. Alles was ſie thun können, iſt, daſs ſie ihre Lage ändern, und die Beobachtung der Gerechtigkeit zum unmittelbaren und ihre Verletzung zum mehr entfernteren Intereſſe

tereſſe einiger beſondern Perſonen machen. Dieſe Perſonen werden alſo bewogen, nicht nur in ihrer eignen Aufführung ſolche Regeln zu beobachten, ſondern auch andre zu einem gleichen regelmäſsigen Betragen zu zwingen, und die Ausſprüche der Gerechtigkeit durch die ganze Geſellſchaft mit Gewalt zu behaupten. Und wenn es nöthig ſeyn ſollte, ſo können ſie auch andere noch mit in ihr Intereſſe ziehen, daſs dieſe ebenfalls um ihres eignen unmittelbaren Vortheils willen, auf die Ausübung der Gerechtigkeit halten, ſie können ſich alſo eine Zahl von Staatsbedienten wählen, ſowohl im Civil- als Militärſache, die ihnen in ihrer Regierung beiſtehen.

Allein obgleich dieſe Pflege der Gerechtigkeit der Hauptzweck der Regierung iſt, ſo iſt es doch nicht der einzige. Denn ſo wie eine heftige Leidenſchaft die Menſchen verhindert, daſs ſie den Vortheil nicht deutlich ſehen, den ihnen ein gerechtes und billiges Betragen gegen andere bringt, ſo verhindert ſie dieſelben auch dieſe Gerechtigkeit ſelbſt zu ſehen, und ertheilt ihnen eine ſehr ſtarke Partheilichkeit in Anſehung ihres eignen Vortheils. Dieſer Unbequemlichkeit muſs auf eben die Art, wie der obenerwähnten abgeholfen werden. Dieſelbigen Perſonen, welche die Geſetze der Gerechtigkeit beſchützen, müſſen auch alle Streitigkeiten darüber entſcheiden; und da ſie gegen den gröſsten Theil der Geſellſchaft ohne Leidenſchaft ſind, und die gehörige Kälte haben, ſo werden ſie weit billiger

ger und gerechter entſcheiden, als ein jeder andre in ſeiner eignen Sache.

Durch dieſe beiden Vortheile in Ausübung und Entſcheidung deſſen was Recht iſt, erlangen die Menſchen Sicherheit, ſowohl gegen die Schwäche und Leidenſchaft anderer, als auch gegen ihre eigne, und unter dem Schutze ihrer Regenten fangen ſie an die Annehmlichkeiten der Geſellſchaft und des wechſelſeitigen Beiſtandes zu ſchmecken. Aber der wohlthätige Einfluſs der Regierung erſtreckt ſich noch weiter; nicht zufrieden, die Menſchen in ſolchen Konventionen, die ſie für ihren gegenſeitigen Nutzen treffen, zu ſchützen, beſtimmt ſie ſie oft ſolche Konventionen zu machen, und zwingt ſie durch eine Vereinigung ihrer Kräfte zu einem gemeinſchaftlichen Zwecke oder Ziele, ihr eignes Wohl zu ſuchen. Es giebt keine Eigenſchaft in der menſchlichen Natur, die unglücklichere Irrthümer in unſerm Betragen hervorbringt, als die, welche uns verführt, alles was gegenwärtig iſt, dem Weiten und Entfernten vorzuziehen, und welche macht, daſs wir die Dinge mehr um ihrer beſondern Lage willen, als ihres innern Werths wegen begehren. Zwei Nachbarn können leicht einig werden, eine ſumpfichte Wieſe auszutrocknen; die ihnen beiden gehört; denn hier iſt es leicht, eines jeden Geſinnung darüber kennen zu lernen; und jeder muſs auch einſehen, daſs die unmittelbare Folge davon iſt, wenn er an ſeinem Theile ſeine Pflicht verſäumt, daſs das ganze Projekt liegen bleiben wird.

wird. Aber, daſs tauſend Perſonen über eine ſolche Handlung einig werden ſollen, iſt auſserordentlich ſchwer, und in der That faſt unmöglich; indem es erſtlich für ſie ſchwer iſt, ſich über einen ſo verwickelten Entwurf zu vereinigen, und zweitens noch ſchwerer, ihn auszuführen: weil ein jeder einen Vorwand ſucht, ſich von den damit verknüpften Unruhen und Koſten zu befreien, und die ganze Laſt den übrigen zuzuſchieben. Eine politiſche Geſellſchaft kann nun dieſen Unbequemlichkeiten leicht abhelfen. Die Obrigkeit findet ein unmittelbares Intereſſe an dem Vortheile eines groſsen Theils ihrer Unterthanen. Sie braucht keinen als ſich ſelbſt nach einem Plane zur Beförderung dieſes Vortheils zu fragen. Und da die Vernachläſſigung eines einzigen Stückes in der Ausübung, wenn auch nicht unmittelbar mit der Vernachläſſigung des Ganzen verknüpft iſt, ſo verhindern ſie dieſen Fehler, weil ſie weder ein unmittelbares noch entferntes Intereſſe dabei finden. So werden Brücken gebauet; Häfen eröffnet; Wälle errichtet; Kanäle gegraben; Flotten ausgerüſtet; und Armeen eingerichtet; alles durch Vorſorge der Regierung, die zwar auch aus Menſchen beſteht, die allen menſchlichen Schwachheiten unterworfen ſind, welche aber durch eine der feinſten und ſubtilſten Erfindungen, die man ſich nur einbilden kann, ein Ganzes wird, das gewiſſermaſsen von allen dieſen Schwächen ausgenommen iſt.

Achter Abſchnitt.

Von der Quelle des bürgerlichen Gehorſams.

Obgleich die Regierung eine ſehr vortheilhafte und unter gewiſſen Umſtänden auch abſolut nothwendige Erfindung für das menſchliche Geſchlecht iſt; ſo iſt ſie doch nicht in allen Umſtänden nothwendig, und es iſt für die Menſchen nicht unmöglich eine Geſellſchaft eine Zeitlang ohne eine ſolche Erfindung zu erhalten. Die Menſchen, es iſt wahr, ſind immer geneigt den gegenwärtigen Vortheil dem weit entfernten vorzuziehen; und es iſt für ſie nichts leichtes der Verſuchung zu widerſtehen einen Vortheil, der unmittelbar vor ihnen liegt und den ſie gleich genieſsen können, um eines weit entfernten Uebels willen, das ſie zu fürchten haben, auszuſchlagen. Aber dennoch iſt dieſe Schwäche da weniger ſichtbar, wo es der Güter und der Vergnügungen des Lebens noch wenige giebt und wo ſie einen geringen Werth haben, wie allenthalben, wo die Menſchen noch in der Kindheit der Geſellſchaft leben. Ein Indianer geräth nur wenig in Verſuchung einen andern aus ſeiner Hütte zu jagen, oder ihm ſeinen Bogen zu ſtehlen, denn er iſt ſchon ſelbſt mit dieſen Dingen verſehen; und was das gröſsere Glück betrifft, das der eine vor dem andern im Jagen und Fiſchen haben kann, ſo iſt es blos zufällig und vorübergehend und wird nur einen ſehr gerin-

geringen Einfluſs auf die Störung der Geſellſchaft haben. Und ich bin ſo weit entfernt von dem, was einige Philoſophen behaupten, als ob unter Menſchen ohne Regierung gar keine Geſellſchaft möglich wäre, daſs ich vielmehr glaube, die erſten Anfänge einer Regierung kommen nicht von Streitigkeiten derer Menſchen, die in der nämlichen Geſellſchaft leben, ſondern von ſolchen Uneinigkeiten, die unter verſchiedenen Geſellſchaften vorgefallen ſind. Zu der letztern Wirkung wird ein weit geringerer Grad von Reichthümern nöthig ſeyn, als zu der erſteren erfoderlich iſt. Die Menſchen fürchten von dem öffentlichen Kriege und der Gewaltthätigkeit nichts, als den Widerſtand, den ſie dabei antreffen, der aber doch, da ſie ihn gemeinſchaftlich theilen, weniger furchtbar ſcheint; und den Menſchen, weil er von Fremden herrührt, in ſeinen Folgen weniger gefährlich vorkömmt, als wenn ſie einzeln einem ſolchen blos geſtellt werden, deſſen geſellſchaftliche Verknüpfung ihnen vortheilhaft iſt und ohne deſſen Geſellſchaft ſie ſelbſt unmöglich beſtehen können. Nun bringt ein fremder Krieg in einer Geſellſchaft, die ohne Regiment iſt, nothwendig bürgerliche Kriege hervor. Wirf einige anſehnliche Güter unter die Menſchen, und du ſiehſt ſie augenblicklich in Zank und Streit fallen, indem ein jeder Luſt hat das zu beſitzen, was ihm gefällt, ohne Rückſicht auf die Folgen zu nehmen. In einem Kriege mit Fremden kommen die anſehnlichſten Güter, Leib und Leben in Gefahr; und da

ein

ein jeder die gefährlichen Hafen vermeidet, die beſten Waffen ergreift, in den kleinſten Wunden Entſchuldigung ſucht, ſo können die Geſetze, welche während, daſs die Menſchen in Ruhe lebten, gut genug beobachtet wurden, nun nicht länger ſtatt finden, wenn ſie in ſolcher Bewegung ſind.

Dieſes finden wir bei den Amerikaniſchen Stämmen beſtätigt, wo Menſchen unter ſich in Eintracht und Freundſchaft ohne einige feſtgeſetzte Regierungsform leben; und ſich nie einem ihrer Mitbürger unterwerfen, auſser zur Zeit des Kriegs, wo ihr Anführer einen Schatten von Anſehen genieſst, den er aber nach ihrer Rückkehr aus dem Felde und nachdem der Friede mit den benachbarten Stämmen wieder hergeſtellt iſt, wieder verliehrt. Dieſe Obergewalt macht ſie indeſſen doch mit den Vortheilen der Regierung bekannt, und lehrt ſie ihre Zuflucht zu derſelben nehmen, wenn entweder durch kriegeriſche Plünderungen, oder durch Handel oder ſonſt zufällige Erfindungen ihre Reichthümer und Güter ſo beträchtlich geworden ſind, daſs ſie über den neuen Vortheilen denjenigen vergeſſen, den ſie durch die Erhaltung des Friedens und der Gerechtigkeit hatten. Hieraus läſst ſich unter andern ein ſehr wahrſcheinlicher Grund angeben, weshalb alle Regierungsformen anfänglich rein und unvermiſcht monarchiſch ſind; und wie die Republiken blos aus dem Miſsbrauche der Monarchie und der deſpotiſchen Gewalt entſtehen. Die Lager ſind die wahren Mütter der Städte; und da der Krieg

wegen

wegen der Schnelligkeit aller Entſchlieſsungen und Handlungen nicht beſtehen kann, wenn nicht eine einzelne Perſon mit einer gewiſſen Gewalt verſehen iſt, ſo trifft natürlicherweiſe dieſelbe Art von Auktorität in derjenigen bürgerlichen Regierungsverfaſſung ein, die auf die militäriſche folgt. Und dieſen Grund halte ich für weit natürlicher, als den gewöhnlichen, wo man die Regierung von der patriarchaliſchen Verfaſſung oder von der Gewalt eines Vaters ableiten will, der, wie man ſagt, den erſten Platz in der Familie einnimmt, und die Glieder derſelben zu der Regierung einer einzelnen Perſon gewöhnt. Der Zuſtand der Geſellſchaft ohne alle Regierungsverfaſſung iſt einer der natürlichſten Zuſtände unter den Menſchen, und muſs bei der Verbindung mit mehrern Familien noch lange nach den erſten Generationen beſtehen. Nichts als die Vermehrung der Reichthümer und Güter konnte die Menſchen vermögen, ihn zu verlaſſen; und es ſind alle Geſellſchaften bei ihrer erſten Stiftung ſo barbariſch und ungeſchickt, daſs viele Jahre verflieſsen muſsten, ehe dieſe ſo hoch anſchwellen konnten, daſs die Menſchen dadurch im Genuſſe des Friedens und der Einigkeit geſtört wurden.

Allein ob es gleich möglich iſt, daſs unter Menſchen eine kleine unausgebildete Geſellſchaft ohne Regierungsform beſtehe; ſo iſt es doch unmöglich, daſs ſich eine Geſellſchaft irgend einer Art ohne Gerechtigkeit und die Beobachtung derer drei Fundamentalgeſetze, welche die Beſtändigkeit der Beſitzun-

tzungen die Uebertragung derſelben durch Einwilligung und die Haltung der Verſprechungen betreffen, ſollte erhalten können. Dieſe ſind alſo eher als alle Regierungsformen, und haben eine Verbindlichkeit, die weit früher iſt, als man an die Pflicht des Gehorſams gegen die Obrigkeit nur einmal gedacht hat. Ja ich gehe noch weiter und behaupte, man müſſe annehmen, daſs die Regierung bei ihrer erſten Stiftung natürlicherweiſe ihre Verbindlichkeit von jenen Geſetzen der Natur habe und inſonderheit von dem, welches die Haltung der Verſprechungen betrifft. Wenn die Menſchen einmal die Nothwendigkeit der Regierung eingeſehen haben, um Frieden zu erhalten und Gerechtigkeit auszuüben, ſo werden ſie ſich natürlicherweiſe verſammeln, obrigkeitliche Perſonen wählen, ihre Macht beſtimmen und ihnen Gehorſam verſprechen. Da nun ein Verſprechen für ein Band oder für einen Grund der Sicherheit gehalten wird, der ſchon üblich iſt, und eine moraliſche Verbindlichkeit bei ſich hat, ſo muſs es als die urſprüngliche Sanktion der Regierung und als die Quelle der erſten Verbindlichkeit zum Gehorſam angeſehen werden. Dieſes Raiſonnement ſcheint ſo natürlich zu ſeyn, daſs es ſogar der Grund unſres politiſchen Modeſyſtems geworden iſt, und es iſt gewiſſermaſsen das Glaubensbekenntniſs einer Parthei unter uns, die ſich mit Recht auf ihre geſunde Philoſophie und ihre Freiheit im Denken etwas zu gute thut. „Alle Menſchen, ſagen ſie, ſind frei und gleich geboh-

„ren: Regierung und Oberherrſchaft kann nur durch „Einwilligung entſtehen: die Einwilligung der Men„ſchen legt ihnen bei der Errichtung einer Regie„rungsverfaſſung eine neue Verbindlichkeit auf, die „nach den Geſetzen der Natur unbekannt iſt. Die „Menſchen ſind alſo nur um deswillen verbunden „ihrer Obrigkeit zu gehorchen, weil ſie es ihr ver„ſprochen haben; und wenn ſie nicht ſtillſchweigend „oder ausdrücklich ihr Wort gegeben hätten, ihnen „Gehorſam zu leiſten, ſo würde dieſes niemals ein „Theil ihrer moraliſchen Schuldigkeit geworden „ſeyn.„ Deſſenunerachtet iſt dieſer Schluſs, wenn er die Regierung in allen Zeitaltern und Verhältniſſen unter ſich begreifen ſoll, völlig falſch; und ich behaupte, daſs die Pflicht des Gehorſams, ob ſie gleich anfänglich auf die Verbindlichkeit der Verſprechungen gepfropft ſeyn mag, dennoch auch ſehr ſchnell ſich ſelbſt bewurzelt, und eine ganz urſprüngliche Verbindlichkeit und Kraft hat, die von allen Kontrakten unabhängig iſt. Dieſes iſt ein Satz von Wichtigkeit, der die genaueſte Aufmerkſamkeit und ſorgfältigſte Unterſuchung erfodert, ehe wir weiter gehen.

Diejenigen Philoſophen, welche behaupten, die Gerechtigkeit ſey eine natürliche Tugend und gehe vor allen menſchlichen Konventionen vorher, raiſonniren ſehr konſequent, wenn ſie allen bürgerlichen Gehorſam in die Verbindlichkeit eines Verſprechens ſetzen, und behaupten, daſs es blos unſre Einwilligung ſey, die uns zur Unterwürfigkeit

unter

unter die Obrigkeit verpflichtet. Denn da alle Regierungsverfaſſungen offenbar menſchliche Erfindungen ſind, und der Urſprung der meiſten Regierungsformen aus der Geſchichte bekannt iſt, ſo muſs man nothwendig höher hinaufſteigen, um die Quelle unſrer politiſchen Pflichten zu finden, wenn wir behaupten wollen, daſs ſie eine natürliche Verbindlichkeit der Moralität haben. Dieſe Philoſophen bemerken nun ſogleich, daſs die Geſellſchaft ſo alt iſt als das menſchliche Geſchlecht, und jene drei Fundamentalgeſetze ſo alt als die Geſellſchaft: dieſes Alterthum und den dunkeln Urſprung dieſer Geſetze machen ſie ſich zu Nutze und leugnen deshalb erſtlich, daſs ſie künſtliche und willkührliche Erfindungen der Menſchen ſind, und dann ſuchen ſie auch ſolche Pflichten mit ihnen in Verbindung zu bringen, deren künſtlicher Urſprung weit deutlicher iſt. Iſt man aber einmal von dieſen Vorurtheilen frei, und hat man gefunden, daſs ſowohl natürliche als bürgerliche Gerechtigkeit ihren Urſprung von menſchlichen Konventionen hat, ſo werden wir bald gewahr werden, wie unnütz es ſey, die eine in die andere aufzulöſen, und in den Geſetzen der Natur einen ſtärkeren Grund für unſere politiſchen Pflichten zu ſuchen, als Vortheil und menſchliche Konventionen ſind; da doch dieſe Geſetze ſelbſt auf eben demſelben Grunde beruhen. Wir mögen dieſe Sache drehen und wenden, wie wir wollen, ſo werden wir immer finden, daſs dieſe zwei Arten von Pflicht genau ein und eben der-

ſelben Art ſind, und ſowohl ihrer erſten Erfindung als ihrer moraliſchen Verbindlichkeit nach, ein und eben dieſelbe Quelle haben. Sie ſind beide zur Abhelfung gleicher Unbequemlichkeiten erfunden, und bekommen ihre moraliſche Sanktion auf einerlei Art dadurch, daſs ſie jenen Unbequemlichkeiten abhelfen. Dieſes ſind zwei Punkte, welche wir uns ſo deutlich als möglich zu beweiſen bemühen müſſen.

Wir haben ſchon gezeigt, daſs die Menſchen jene drei Grundgeſetze der Natur erfanden, ſo bald ſie bemerkten, daſs die Geſellſchaft zu ihrer gegenſeitigen Subſiſtenz nothwendig wäre, und ſo bald ſie fanden, daſs es unmöglich war eine Uebereinſtimmung unter einander ohne eine gewiſſe Einſchränkung ihrer natürlichen Begierden zu erhalten. Die nämliche Selbſtliebe alſo, welche die Menſchen einander oft ſo läſtig macht, bringt, wenn ſie eine neue und beſſere Richtung erhält, die Regeln der Gerechtigkeit hervor, und iſt der erſte Bewegungsgrund, weshalb ſie beobachtet werden. Allein wenn die Menſchen bemerkt haben, daſs obgleich die Regeln der Gerechtigkeit hinreichen, eine Geſellſchaft zu erhalten, es ihnen dennoch unmöglich iſt, dieſe Regeln von ſelbſt in groſsen und publicirten Geſellſchaften zu beobachten: ſo errichten ſie eine Regierung als eine neue Erfindung ihre Zwecke zu erreichen, und erhalten durch eine genauere Pflege der Gerechtigkeit die alten Vortheile oder ſchaffen ſich dadurch auch noch neue. In ſo weit ſind alſo unſre

ſre bürgerlichen Pflichten mit den natürlichen verknüpft, daſs die erſteren hauptſächlich für die Sache der letzteren erfunden ſind, und daſs das hauptſächlichſte Objekt der Regierung iſt, die Menſchen zur Beobachtung der Naturgeſetze zu zwingen. In dieſer Rückſicht iſt alſo doch jenes Geſetz der Natur, welches die Haltung der Verſprechungen betrifft, nur unter den übrigen mit begriffen; und die genaue Befolgung deſſelben muſs als eine Wirkung der Einrichtung einer Regierung angeſehen werden, aber nicht der Gehorſam gegen die Regierung als eine Wirkung der Verbindlichkeit, ſein Verſprechen zu halten. Obgleich das Objekt unſrer bürgerlichen Pflichten iſt, die natürlichen zu erzwingen, ſo iſt doch der erſte *) Grund ſowohl der Erfindung als der Beobachtung beider nichts als Eigennutz: Und da das Intereſſe bei dem Gehorſam gegen die Regierung von dem Intereſſe bei der Haltung der Verſprechen ganz verſchieden iſt, ſo müſſen wir auch eine verſchiedene und abgeſonderte Verbindlichkeit einräumen. Um der bürgerlichen Obrigkeit zu gehorchen, wird erfodert, daſs man Ordnung und Einigkeit in der Geſellſchaft beobachte. Zur Haltung der Verſprechungen iſt wechſelſeitige Treue und Ehrlichkeit in den Geſchäften des gemeinen Lebens nöthig. Die Zwecke ſowohl als

*) Der erſte, der Zeit nach, nicht der Dignität oder Kraft nach.

als die Mittel ſind vollkommen von einander verſchieden; und keines iſt dem andern untergeordnet.

Dieſes noch deutlicher zu machen, ſo laſst uns erwegen, daſs die Menſchen ſich oft durch Verſprechungen zu Handlungen verbinden, wozu ſie ſchon ihr eigenes Intereſſe unabhängig von jenem Verſprechen antreiben würde; gleich als wollten ſie einander dadurch, daſs ſie zu der erſten Verbindlichkeit des Intereſſes noch eine neue hinzufügen, nur eine deſto gröſsere Sicherheit geben. Das Intereſſe, das in der Haltung ſeiner Verſprechungen liegt, iſt auſser ſeiner moraliſchen Verbindlichkeit allgemein anerkannt und im Leben von den wichtigſten Folgen. Die andern Arten der Vortheile ſind mehr ſpeciell und zweifelhaft; und wir ſind daher in Anſehung derſelben weit leichter zum Argwohn aufgelegt, daſs die Menſchen ihrer Laune und Leidenſchaften nachgeben und ihnen entgegen handeln möchten. Hier kommen alſo natürlich die Verſprechungen in Anſchlag und werden oft zur gröſsern Befriedigung und mehrerern Sicherheit erfodert. Nimmt man aber an, daſs die andern Vortheile eben ſo allgemein und offenbar ſind, als der, welcher ſich bei der Haltung eines Verſprechens findet, ſo werden ſie auf eben die Art angeſehen werden und man wird ſich mit eben dem Vertrauen und mit derſelben Sicherheit auf ſie verlaſſen. Nun iſt dieſes mit unſern bürgerlichen Pflichten oder dem Gehorſam gegen die Obrigkeit

keit genau der Fall; denn ohne ihn kann keine Regierung beſtehen, und keine Ruhe oder Ordnung in weitläuftigen Geſellſchaften, wo ſo viele Güter auf der einen und ſo viele reale oder eingebildete Mängel auf der andern Seite ſind, erhalten werden. Unſre bürgerlichen Pflichten müſſen ſich alſo bald von unſern Verſprechungen trennen und für ſich eine Kraft und Einfluſs erlangen. Das Intereſſe iſt bei beiden von gleicher Art: es iſt allgemein, offenbar, und zeigt ſich zu allen Zeiten und an allen Orten. Es iſt alſo kein vernünftiger Grund da, das eine in das andere aufzulöſen; weil ein jedes ſeinen Grund für ſich ſelbſt hat. Man könnte eben ſo gut die Verbindlichkeit, ſich fremder Güter zu enthalten, in die Verbindlichkeit ſein Verſprechen zu halten, als die Pflicht des Gehorſams auflöſen. Die Vortheile ſind in dem einen Falle nicht mehr unterſchieden als in dem andern. Achtung gegen das Eigenthum iſt zu der natürlichen Geſellſchaft nicht nothwendiger, als Gehorſam gegen die Regierung zur bürgerlichen Geſellſchaft oder der Regierung; und die erſtere iſt nicht nothwendiger zum Daſeyn des menſchlichen Geſchlechts, als der letztere zum Wohlſeyn und zur Glückſeligkeit deſſelben. Kurz, wenn das Worthalten vortheilhaft iſt, ſo iſt es auch der Gehorſam gegen die Obrigkeit. Wenn der erſtere Vortheil allgemein iſt, ſo iſt es auch der letztere. Wenn der eine Vortheil klar und offenbar iſt, ſo iſt es auch der andere. Und da dieſe zwei Regeln auf gleiche Verbindlichkeiten des Intereſſes

ge-

gegründet ſind, ſo muſs jede derſelben insbeſondere von der andern eine unabhängige Kraft haben.

Doch nicht blos die natürlichen Verbindlichkeiten des Intereſſes ſind bey den Verſprechungen und dem Gehorſam verſchieden; ſondern auch die moraliſchen Verbindlichkeiten der Ehre und des Gewiſſens: und das Verdienſt oder die Schuld des einen hängt nicht im mindeſten von dem Verdienſt oder der Schuld des andern ab. Und in der That, wenn wir die enge Verknüpfung erwägen, die zwiſchen den natürlichen und moraliſchen Verbindlichkeiten iſt, ſo werden wir finden, daſs dieſes eine ganz unvermeidliche Folge iſt. Unſer Vortheil iſt allemal auf Seiten des Gehorſams gegen die Obrigkeit; und blos ein groſser gegenwärtiger Gewinnſt, der da macht, daſs wir den entfernten Vortheil, den wir von der Erhaltung der Ruhe und Ordnung der Geſellſchaft haben, überſehen, kann uns zum Aufruhr verleiten. Allein ob uns gleich ein gegenwärtiger Nutzen in Anſehung unſrer eignen Handlungen verblenden kann; ſo kann er es doch nicht bei den Handlungen anderer; und hindert uns nicht, ſie in ihren wahren Farben zu ſehen, wie höchſt nachtheilig ſie dem gemeinen Wohl überhaupt und dem unſrigen inſonderheit ſind. Dieſes verurſacht natürlicherweiſe Unluſt in uns, und macht, daſs wir mit ihnen die Begriffe von Laſter und moraliſcher Häſslichkeit verbinden. Derſelbige Grund macht auch, daſs wir alle Arten von Ungerechtigkeiten

keiten und inſonderheit die Brechung des gegebnen Worts miſsbilligen. Wir tadeln alle Verrätherei und Bundbrüchigkeit, weil wir überzeugt ſind, daſs die Freiheit und Ausbreitung der menſchlichen Geſellſchaft ganz von der Treue abhängen, mit welcher die Zuſagen gehalten werden.

Wir tadeln alle Untreue gegen die Obrigkeit; weil wir einſehen, daſs die Ausübung der Gerechtigkeit, in Anſehung der Sicherheit der Beſitzungen, ihrer Uebergebung, durch Einwilligung und des Worthaltens unmöglich iſt, wenn wir uns nicht der Regierung unterwerfen. Da nun hier zwei von einander ſo unterſchiedene Arten des Intereſſes ſind, ſo müſſen auch zwei Arten von moraliſcher Verbindlichkeit entſtehen, die eben ſo unterſchieden und unabhängig von einander ſind. Wenn auch gleich ſo ein Ding, als ein Verſprechen iſt, gar nicht in der Welt wäre, ſo wäre die Regierung dennoch in allen ausgebreiteten und civiliſirten Geſellſchaften nothwendig; und wenn die Verſprechungen nur ihre eigne eigenthümliche Verbindlichkeit hätten, ohne die ganz unterſchiedene Sanktion der Regierung noch zu haben, ſo würden ſie nur wenig Wirkſamkeit in ſolchen Geſellſchaften haben. Dieſes ſcheidet die Grenzen unſrer öffentlichen Pflichten und Privatpflichten von einander, und beweiſet, daſs die letzteren mehr von den erſteren, als die erſteren von den letzteren abhängig ſind. Erziehung und Staatskunſt vereinigen ſich den Staatsgeſetzen eine noch gröſsere Moralität zu verſchaf-

verſchaffen, und jede Rebellion mit einem noch gröſsern Grade von Schuld und Schimpf zu brandmarken. Und es iſt kein Wunder, daſs die Staatsmänner ſich ſo ſehr bemühet haben, dem Volke dergleichen Begriffe einzuprägen, da ihr Vortheil ſo beſonders mit denſelben verwebt iſt.

Sollten dieſe Beweiſe nicht ſo ganz bündig zu ſeyn ſcheinen, als ich denke, daſs ſie es ſind, ſo berufe ich mich auf die Auktorität und Beweiſe aus der allgemeinen Uebereinſtimmung des Menſchengeſchlechts, daſs die Verbindlichkeit der Unterwürfigkeit unter den Regenten nicht von einem Verſprechen der Unterthanen entſtanden iſt. Und man darf ſich nicht wundern, daſs ich mich nun, nachdem ich mich weitläuftig bemühet habe, mein Syſtem aus reiner Vernunft zu beweiſen, und mich dabei nicht einmal auf das Urtheil eines andern Philoſophen oder Hiſtorikers über dieſen Punkt berufen habe, daſs ich mich nun noch auf die Volksauktorität berufe, und die Meinungen des gemeinen Haufens dem philoſophiſchen Raiſonnement entgegenſtelle. Denn man muſs bemerken, daſs in dieſem Falle die Meinungen der Menſchen von auſserordentlichem Gewicht und Anſehen, ja in gewiſſer Rückſicht untrüglich ſind. Der Unterſchied zwiſchen Gut und Böſe gründet ſich auf die Empfindungen der Luſt und Unluſt, welche von der Vorſtellung einer gewiſſen Geſinnung oder eines gewiſſen Charakters entſtehen; und da dieſe Luſt und Unluſt der Perſon, die ſie empfindet, nicht unbekannt

ſeyn

ſeyn kann, ſo folgt, *) daſs in jedem Charakter gerade ſo viel von Laſter oder Tugend iſt, als ein jeder hineinlegt, und daſs man ſich in dieſem Stücke unmöglich irren kann. Und wiewohl unſre Urtheile über den Urſprung eines Laſters oder einer Tugend nicht ſo gewiſs ſind, als die Urtheile über ihre Grade; ſo iſt doch nicht leicht abzuſehen, wie wir deshalb in einen Irrthum fallen können, da die Frage in dieſem Falle nicht den philoſophiſchen Urſprung einer Verbindlichkeit, ſondern eine bloſse Thatſache betrifft. Ein Menſch, der ſich einem andern für eine gewiſſe Summe verbunden achtet, muſs ganz gewiſs wiſſen, ob dieſe Verbindlichkeit von ihm ſelbſt oder von ſeinem Vater herrührt; ob ſie von ſeinem freien Willen herrühre, oder von Gelde, das er geliehen hat, entſtanden ſey; und unter was für Bedingungen, und zu welchen Endzwecken er ſich dazu verbindlich gemacht hat. Eben ſo, wenn es gewiſs iſt, daſs eine moraliſche Verbind-

*) Dieſer Satz muſs in Rückſicht auf jede Beſchaffenheit im ſtrengſten Verſtande wahr ſeyn, die blos durch Empfindung beſtimmt wird. In welchem Sinne man von einem wahren oder falſchen Geſchmacke in Anſehung der Sitten der Beredſamkeit oder Schönheit reden könne, ſoll nachher erwogen werden. Unterdeſſen wollen wir bemerken, daſs eine ſolche Einförmigkeit in den allgemeinen Empfindungen des Menſchengeſchlechts iſt, daſs dergleichen Fragen nur von ſehr kleinem Gewicht ſind.

bindlichkeit da iſt, ſich der Regierung zu unterwerfen, weil ein jeder ſo denkt; ſo muſs es eben ſo gewiſs ſeyn, daſs dieſe Verbindlichkeit nicht von einem Verſprechen herrühren kann; indem niemand, deſſen Verſtand nicht durch eine zu feſte Anhänglichkeit an ein philoſophiſches Syſtem verſchroben iſt, jemals nur daran gedacht hat, ihr dieſen Urſprung beizulegen. Weder Regenten noch Unterthanen haben dieſe Idee unſrer bürgerlichen Pflichten erſonnen.

Wir finden, daſs die Regenten ſo weit davon entfernt ſind, ihre Gewalt und die Verbindlichkeit zum Gehorſam in ihren Unterthanen von einem Verſprechen oder urſprünglichen Kontrakte herzuleiten, daſs ſie es vielmehr, ſo viel als möglich, vor dem Volke, beſonders vor dem gemeinen Manne zu verbergen ſuchen, daſs ſie ihren Urſprung daher haben. Wäre dieſes die Sanktion der Regierung, ſo würden unſre Regenten einen ſo äuſserſt wichtigen Punkt gewiſs nie blos ſtillſchweigend annehmen; denn alles, was ſtillſchweigend und unmerklich zugeſtanden wird, kann nie einen ſolchen Einfluſs auf die Menſchen haben, als was ausdrücklich und feierlich verſprochen wird. Ein ſtillſchweigendes Verſprechen iſt ein ſolches, wodurch der Wille nicht durch die Sprache, ſondern durch andere allgemeinere und ungewiſſere Zeichen angedeutet wird; aber ein Wille muſs doch allemal in dieſem Falle da ſeyn, und dieſer muſs nothwendig derjenigen Perſon, die ihn zu verſtehen giebt, bekannt

ſeyn,

ſeyn, wenn er auch gleich ſtillſchweigend iſt, und ſich nicht durch Worte äuſsert. Aber wenn ihr den gröſsten Theil der Nation fragen ſolltet, ob ſie jemals zu der Gewalt ihrer Regenten ihre Einwilligung gegeben, oder verſprochen hätten, ihnen zu gehorchen, ſo würden ſie ſehr ſonderbare Begriffe von euch bekommen; und würden euch antworten, daſs die Sache gar nicht von ihrer Einwilligung abhänge, ſondern daſs ſie zu einem ſolchen Gehorſam gebohren wären. Dieſer Meinung zufolge ſehen wir oft, daſs ſie ſolche Perſonen für ihre natürlichen und rechtmäſsigen Regenten halten, die zu der Zeit aller Macht und alles Anſehens beraubt ſind, und die auch der allergröſste Thor nicht freiwillig zu ſeinem Beherrſcher wählen würde; und dieſes blos aus dem Grunde, weil ſie von der Linie abſtammen, die vorher regiert hat, und in demjenigen Grade mit ihr verwandt iſt, welcher nach der Gewohnheit ſuccediren muſs; ob dieſes gleich ſo ſpät mag entdeckt worden ſeyn, daſs kaum ein Menſch noch am Leben iſt, der das Verſprechen des Gehorſams hätte können gegeben haben. Hat alſo eine Regierung keine Gewalt über ſolche, weil ſie nie eingewilliget haben, und weil ſie den bloſsen Antrag einer ſolchen Einwilligung für Verwegenheit und Gottloſigkeit halten würden? Nach der Erfahrung finden wir aber, daſs die Obrigkeit ſolche Leute als Verräther und Aufrührer beſtraft, welches nach dieſem Syſtem wahre Ungerechtigkeit ſeyn würde. Wollet ihr ſagen, daſs ſie dadurch, daſs ſie im Lande

woh-

wohnen, wirklich zu der eingeführten Regierung ihre Einwilligung geben; ſo antworte ich, daſs dieſes nur alsdann ſo ſeyn kann, wenn ſie wirklich glauben, daſs die Sache von ihrer Wahl abhängt; dieſes hat ſich aber, jene Philoſophen ausgenommen, nie ein Menſch eingebildet. Nie iſt es als ein Entſchuldigungsgrund für einen Rebellen gebraucht worden, daſs ſein erſtes Unternehmen, nachdem er zu den Iahren der Mündigkeit gelanget, geweſen wäre, einen Krieg gegen den Oberherren des Staats zu erregen; und daſs er ſich als Kind nicht habe durch ſeine Einwilligung verbinden können, und da er nun Mann geworden, habe er gleich durch ſeine erſte Handlung zu verſtehen gegeben, daſs er gar nicht willens ſey, ſich der Verbindlichkeit zum Gehorſam zu unterwerfen. Im Gegentheil finden wir, daſs die bürgerlichen Geſetze dieſes Verbrechen, wie ein jedes andre, das an ſich, ohne unſre Einwilligung kriminell iſt, beſtrafen, wenn die Perſonen das gehörige Alter haben, d. h. wenn ſie zum völligen Gebrauche ihrer Vernunft gelanget ſind; da es doch ſonſt der Gerechtigkeit gemäſs ſeyn würde, ihnen eine Zwiſchenzeit einzuräumen, in welcher wenigſtens die ſtillſchweigende Einwilligung angedeutet werden könnte. Ich füge noch ferner hinzu, daſs nach dieſem Syſteme ein Menſch, der unter einer unumſchränkten Regierung lebt, derſelben gar keinen Gehorſam zu leiſten nöthig hätte; weil ſie vermöge ihrer Natur gar nicht von der Eiuwilligung abhängt. Da nun aber dieſes

eine

eine eben ſo natürliche und gewöhnliche Regierungsverfaſſung iſt, als jede andere, ſo muſs ſie nothwendig auch eine gewiſſe Verbindlichkeit verurſachen; und es iſt aus der Erfahrung klar, daſs die Menſchen, die ihr unterworfen ſind, auch allenthalben ſo denken. Dieſes iſt ein deutlicher Beweis, daſs man nicht allgemein glaubt, unſer Gehorſam beruhe blos auf unſrer Einwilligung oder Verſprechung; und ein anderer Beweis iſt, daſs, wenn wir uns zu einer gewiſſen Sache durch unſer Verſprechen ausdrücklich verbunden haben, wir immer dieſe beiden Arten von Verbindlichkeit genau von einander unterſcheiden, und glauben, daſs die eine der andern mehr Kraft verleihe, als eine bloſse Wiederholung des nämlichen Verſprechens thun würde. Niemand hält dafür, wenn auch gleich kein Verſprechen vorgefallen iſt, daſs er von aller Treue in Privatgeſchäften los ſey, ſobald ein Aufruhr entſteht, ſondern er ſieht dieſe zwei Pflichten der Ehre und des bürgerlichen Gehorſams als ganz verſchieden und abgeſondert an. Die Vereinigung derſelben iſt zwar als eine ſehr ſubtile Erfindung der Philoſophen anzuſehen, allein der gegenwärtige Beweis iſt überzeugend genug, daſs ſie nicht gegründet iſt; weil kein Menſch ein Verſprechen thun, oder durch die Sanktion und Verbindlichkeit eines Verſprechens eingeſchränkt werden kann, das ihm ganz unbekannt iſt.

Neun-

Neunter Abſchnitt.

Von den Grenzen des bürgerlichen Gehorſams.

Diejenigen politiſchen Schriftſteller, welche ihre Zuflucht zu einem Verſprechen oder urſprünglichen Vertrag genommen, und dieſen für die letzte Quelle unſrer Verbindlichkeit gegen die Obrigkeit ausgegeben haben, hatten die Abſicht, ein Princip einzuführen, welches vollkommen recht und vernünftig iſt; obgleich die Schlüſſe, worauf ſie ſolches bauen wollten, Trugſchlüſſe und Sophiſmata waren. Sie wollten beweiſen, daſs unſre Unterwerfung unter die Regierung Ausnahmen zuläſst, und daſs ein gewiſſer Grad von Tyrannei in den Regenten ein hinreichender Grund iſt, die Unterthanen von aller Bande des Gehorſams zu befreien. Wenn, ſagen ſie, Menſchen in eine Geſellſchaft treten, und ſich durch ihre freie und willkührliche Einwilligung einer Oberherrſchaft unterwerfen, ſo müſſen ſie dabei gewiſſe Vortheile in den Augen haben, die ſie davon zu ziehen gedenken, und für welche ſie ſich entſchlieſsen, auf ihre natürliche Freiheit Verzicht zu thun. Es iſt alſo auf Seiten des Oberherrn eine gegenſeitige Verbindlichkeit, nemlich Schutz und Sicherheit; und er kann blos durch die Hoffnung dieſer Vortheile, die er erregt, die Menſchen überreden, ſich ihm zu unterwerfen. Wenn ſie nun aber ſtatt Schutz und Sicherheit Tyran-

Tyrannei und Unterdrückung finden, ſo ſind ſie ihres Verſprechens quitt (wie dieſes bei allen bedingten Verträgen der Fall iſt) und kehren in denjenigen Zuſtand der Freiheit wieder zurück, der vor der Errichtung einer Regierungsform vorherging. Die Menſchen würden nie ſo thöricht ſeyn, und ſich zu ſolchen Verbindlichkeiten anheiſchig machen, die ganz allein zum Vortheil anderer gereichen, ohne die Hoffnung, ihren eignen Zuſtand dadurch zu verbeſſern. Wer daher aus unſrer Unterwürfigkeit einen Vortheil ziehen will, muſs ſich ebenfalls entweder ausdrücklich oder ſtillſchweigend verbindlich machen, daſs wir auch gegenſeitig von ſeiner Macht einige Vortheile ziehen ſollen; und er darf nicht erwarten, daſs wir, wenn er von ſeiner Seite ſein Verſprechen nicht erfüllt, im Gehorſame gegen ihn beharren werden.

Ich ſage es noch einmal: dieſe Folge iſt richtig, obgleich die Gründe irrig ſind; und ich ſchmeichle mir, die nemlichen Schlüſſe auf weit vernünftigere Principien bauen zu können. Ich mag nicht einen ſolchen Wegweiſer bei Gründung unſrer politiſchen Pflichten, nach welchem ich ſchon vorausſetzen müſste, daſs die Menſchen die Vortheile der Regierung einſehen; daſs ſie durch die Vorſtellung dieſer Vortheile bewogen, die Regierung einführen; daſs dieſe Einrichtung ein Verſprechen zu gehorchen erfodere; welches eine moraliſche Verbindlichkeit in einem gewiſſen Grade uns auflege; die aber doch nur bedingt ſey, und auf-

höre verbindlich zu ſeyn, ſobald die andere kontrahirende Parthei das, wozu ſie ſich an ihrem Theile anheiſchig gemacht hat, nicht erfülle. Ich bemerke, daſs ein Verſprechen ſelbſt erſt aus menſchlichen Konventionen entſteht, und in Rückſicht auf ein gewiſſes Intereſſe erfunden iſt. Ich ſuche alſo ein ſolches Intereſſe, das mehr unmittelbar mit der Regierung verknüpſt iſt, und welches auf einmal den urſprünglichen Bewegungsgrund, eine Regierung einzuführen, enthält, und die letzte Quelle unſres Gehorſams gegen dieſelbe iſt. Ich finde, daſs dieſes Intereſſe in der Sicherheit und dem Schutze beſteht, den wir in der bürgerlichen Geſellſchaft genieſsen, und den wir nie erreichen können, wenn wir vollkommen frei und unabhängig ſind. Da alſo das Intereſſe die unmittelbare Sanktion der Regierung iſt, ſo kann die letztere nicht länger beſtehen, als das erſtere da iſt; und wenn alſo die bürgerliche Obrigkeit ihre Unterdrückung ſo weit treibt, daſs ihre Gewalt ganz unerträglich wird, ſo ſind wir nicht länger verbunden, uns ihr zu unterwerfen. Die Urſache hört auf; folglich muſs auch die Wirkung aufhören.

So weit alſo der Schluſs die natürliche Verbindlichkeit betrifft, die wir zum Gehorſam haben, iſt es eine unmittelbare und direkte Folge. Was aber die moraliſche Verbindlichkeit anlangt, ſo müſſen wir bemerken, daſs die Regel, wenn die Urſache aufhört, muſs auch die Wirkung aufhören, hier falſch ſeyn

würde.

würde. Denn es giebt ein Princip in der menſchlichen Natur, das wir oft erwähnt haben, und welches darinne beſteht, daſs die Menſchen ſehr ſtark allgemeinen Regeln zugethan ſind, und daſs wir durch unſre Maximen viel weiter geführt werden, als es diejenigen Gründe verſtatten, welche uns anfänglich bewogen, ſie feſtzuſetzen. Wenn ſich Fälle in vielen Umſtänden ähnlich ſind, ſo ſind wir geneigt, ſie einerlei Geſetzen zu unterwerfen, ohne zu bedenken, daſs ſie in den weſentlichſten Umſtänden verſchieden ſeyn können, und daſs die Aehnlichkeit mehr ſcheinbar als real iſt. Es läſst ſich daher ſehr wohl denken, daſs in Anſehung des Gehorſams unſre moraliſche Verbindlichkeit der Pflicht nicht aufhört, wenn auch gleich die natürliche Verbindlichkeit des Intereſſes, die ihre Urſache iſt, wegfällt; und daſs Menſchen noch durch das Gewiſſen verbunden ſeyn können, ſich unter eine tyranniſche Regierung gegen ihr eignes und das allgemeine Beſte zu beugen. Und in der That, der Kraft dieſes Arguments gebe ich in ſo weit nach, als ich erkenne, daſs ſich allgemeine Regeln gewöhnlich weiter in ihrem Einfluſſe erſtrecken, als die Principien, worauf ſie ſich gründen; und daſs wir ſelten eine Ausnahme von ihnen machen, wenn dieſe Ausnahme nicht ſelbſt die Eigenſchaften einer allgemeinen Regel hat, und ſich auf viele und gewöhnliche Beyſpiele gründet. Nun behaupte ich, iſt dieſes gerade der Fall. Wenn ſich Menſchen unter die Auktorität anderer begeben, ſo wollen ſie

 ſich

ſich dadurch Sicherheit gegen die Niederträchtigkeit und Ungerechtigkeit der Menſchen verſchaffen, welche durch ihre unregelmäſsigen Leidenſchaften und durch ihr gegenwärtiges und unmittelbares Intereſſe unaufhörlich zur Verletzung aller Geſetze der Geſellſchaft getrieben werden. Da aber dieſe Unvollkommenheit der menſchlichen Natur anhängt, ſo wiſſen wir, daſs ſie die Menſchen auch in allen ihren Lagen und Zuſtänden begleiten wird; und daſs diejenigen, die wir zu unſern Regenten wählen, dadurch, daſs ſie mehr Macht und Anſehen erhalten, nicht auch unmittelbar eine höhere Natur bekommen, als der übrige Theil des Menſchengeſchlechts. Was wir von ihnen erwarten, hängt nicht von einer Veränderung ihrer Natur, ſondern von der Veränderung ihrer Lage ab, wodurch ſie ein unmittelbares Intereſſe an der Erhaltung der Ordnung und Ausübung der Gerechtigkeit bekommen. Aber auſser, daſs dieſes Intereſſe doch nur unmittelbar iſt bei der Ausübung der Gerechtigkeit unter ihren Unterthanen; auſserdem, ſage ich, können wir auch vermöge der Unregelmäſsigkeit der menſchlichen Natur noch erwarten, daſs ſie ſelbſt dieſes unmittelbare Intereſſe vernachläſſigen, und durch ihre Leidenſchaften zu allen Ausſchweifungen der Grauſamkeit und des Stolzes fortgeriſſen werden können. Unſre allgemeine Erkenntniſs der menſchlichen Natur, unſre Bekanntſchaft mit der verfloſſenen Geſchichte des menſchlichen Geſchlechts, unſre Erfahrung der gegenwärtigen Zeit; alle dieſe

Urſa-

Urſachen müſſen uns bewegen, eine groſse Menge Ausnahmen zuzulaſſen, und müſſen den Schluſs rechtfertigen, daſs wir uns den allzuheftigen Wirkungen der oberſten Gewalt, ohne ein Verbrechen oder eine Ungerechtigkeit zu begehen, widerſetzen können.

Dieſemnach können wir ſehen, daſs dieſes ſowohl durch die allgemeine Handlungsart, als durch die Grundſätze des menſchlichen Geſchlechts gerechtfertiget wird, und daſs keine Nation, die ein Mittel ausfindig machen konnte, je die grauſamen Verwüſtungen eines Tyrannen erduldet hat, oder wegen ihres Widerſtandes getadelt worden iſt. Diejenigen, welche die Waffen gegen einen Dionyſius, oder Nero, oder Philipp den Zweiten ergriffen, haben den Beifall eines jeden, der ihre Geſchichte lieſet, auf ihrer Seite; und nichts als die ſchrecklichſte Verderbniſs des geſunden Menſchenverſtandes kann uns verleiten, ſie zu verdammen. Es iſt alſo gewiſs, daſs ſich in allen unſern moraliſchen Begriffen die abſurde Verſtellung eines leidenden Gehorſams nirgends findet, ſondern daſs es uns nach denſelben ſehr wohl verſtattet iſt, uns heftigen Ausſchweifungen der Tyrannei und Unterdrückung zu widerſetzen. Die allgemeine Meinung des Menſchengeſchlechts hat in allen Fällen einiges Gewicht und Anſehen; aber in dieſem Falle der Moral iſt ſie vollkommen untrüglich. Und ſie iſt darum, daſs die Menſchen die Gründe, worauf ſie beruhet, nicht deutlich auseinander ſetzen können, nicht weniger untrüglich. Wenige Menſchen

können

können folgende Schlüſſe machen: „Die Regierung „iſt eine bloſse menſchliche Erfindung, die das In„tereſſe der Geſellſchaft zum Zweck hat. Sobald „die Tyrannei des Regenten dieſes Intereſſe aufhebt, „ſo hebt ſie auch die natürliche Verbindlichkeit zu „gehorchen auf. Die moraliſche Verbindlichkeit „gründet ſich auf die natürliche, und wenn daher „dieſe aufhört, ſo muſs auch jene wegfallen; „beſonders wenn das Subjekt ſo beſchaffen iſt, daſs „wir nach der Kenntniſs, die wir von ihm haben, „viele Gelegenheiten vorherſehen können, wo die „natürliche Verbindlichkeit aufhört, und wenn wir „dadurch veranlaſst werden eine Art von allgemei„ner Regel für die Einrichtung unſres Betragens in „ſolchen Fällen zu machen." Obgleich dieſes Raiſonnement für den gemeinen Haufen zu ſubtil iſt, ſo iſt doch ſo viel gewiſs, daſs alle Menſchen eine dunkle Vorſtellung davon haben, und daſs es von allen Menſchen, obgleich auf eine verworrene Art, erkannt und gefühlt wird, daſs ſie der Regierung blos um des allgemeinen Nutzens willen Gehorſam ſchuldig ſind; und zu gleicher Zeit, daſs die menſchliche Natur ſo vielen Schwachheiten und Leidenſchaften unterworfen iſt, daſs dadurch dieſe Einrichtung leicht verdorben und ihre Regenten in Tyrannen und öffentliche Feinde verwandelt werden können. Wenn nicht die Empfindung des allgemeinen Wohls unſer urſprünglicher Bewegungsgrund zum Gehorſam wäre, ſo würde ich umſonſt fragen, was denn für ein andres Princip in der menſchlichen Natur anzu-

anzutreffen wäre, das im Stande iſt, den natürlichen Ehrgeiz der Menſchen zu unterdrücken, und ſie zu einer ſolchen Unterwürfigkeit zu zwingen? Nachahmung und Gewohnheit reichen nicht zu. Denn es entſteht alsdann von neuen die Frage, welcher Beweggrund denn zuerſt diejenigen Beiſpiele von Unterwürfigkeit hervorbringt? Die wir nachahmen, und diejenige Reihe von Handlungen, welche die Gewohnheit erzeugt; dieſes kann offenbar kein anderes Princip ſeyn, als die allgemeine Wohlfahrt; und wenn das Intereſſe oder die Wohlfahrt den Gehorſam gegen den Regenten zuerſt hervorbringt, ſo muſs die Verbindlichkeit dazu nothwendig aufhören, ſobald das Intereſſe in einem groſsen Grade und in einer beträchtlichen Anzahl von Fällen nicht mehr von der Regierung befördert werden kann.

Zehnter Abſchnitt.
Von den Objekten des Gehorſams.

Aber ob es nun gleich in gewiſſen Fällen ſowohl nach den Grundſätzen einer geſunden Politik als der Sittenlehre recht ſeyn kann, ſich der oberſten Gewalt zu widerſetzen, ſo iſt es dennoch gewiſs, daſs in dem gewöhnlichen Laufe der menſchlichen Dinge nichts verderblicher und laſterhafter ſeyn kann, als eine ſolche Widerſetzlichkeit; und daſs auſser den Konvulſionen, die allemal mit dergleichen Revolutionen verknüpft ſind, ein ſolches Verfahren

fahren geradezu auf die Umkehrung aller Regierung gerichtet iſt, und eine allgemeine Anarchie und Verwirrung unter dem Menſchengeſchlechte verurſachen kann. So wie zahlreiche und civiliſirte Geſellſchaften ohne Regierung nicht beſtehen können, ſo iſt auch eine Regierung ohne pünktlichen Gehorſam ohne allen Nutzen. Wir müſſen allemal die Vortheile, die wir von der Oberherrſchaft haben, mit den Nachtheilen wägen; und wenn wir dieſes thun, ſo werden wir weit behutſamer und ängſtlicher ſeyn, ob und wenn die Lehre von Widerſetzlichkeit gegen die Obrigkeit in Ausübung gebraucht werden ſoll. Die allgemeine Regel fodert Gehorſam; und nur in Fällen, wo Tyrannei und Unterdrückung heftig wird, kann die Ausnahme ſtattfinden.

Wenn wir alſo der Obrigkeit gewöhnlich einen ſolchen blinden Gehorſam ſchuldig ſind, ſo iſt die nächſte Frage: Wem ſind wir ihn eigentlich ſchuldig, und welche Perſonen haben wir als unſre geſetzmäſsigen Obern zu betrachten? Um dieſe Frage zu beantworten, wollen wir uns an dasjenige erinnern, was wir ſchon über den Urſprung der Regierung und der politiſchen Geſellſchaft ausgemacht haben. Wenn die Menſchen einmal durch Erfahrung gelernt haben, daſs es unmöglich iſt, eine beſtändige Ordnung in der Geſellſchaft zu erhalten, ſo lange ein jeder ſein eigner Herr iſt und die Geſetze der Geſellſchaft nach ſeinem jedesmaligen Intereſſe oder Gefallen verletzt oder beobachtet, ſo fallen

len ſie natürlich von ſelbſt auf die Erfindung einer Regierung und ſuchen es uns ſelbſt, ſo viel als möglich, unmöglich zu machen, die Geſetze der Geſellſchaft zu übertreten. Die Regierung entſteht alſo aus der willkührlichen Konvention der Menſchen; und es iſt offenbar, daſs die nämliche Konvention, welche eine Regierung einführt, auch die Perſonen beſtimmt, welche regieren ſollen, und daſs ſie alle Zweifel und Zweideutigkeit in dieſem Stücke bei Seite ſchaffen wird. Und die willkührliche Einwilligung der Menſchen muſs hier eine gröſsere Wirkſamkeit haben, als in jedem andern Kontrakte oder Vertrage, da die Auktorität der Obern anfänglich auf einem Verſprechen der Unterthanen beruht, wodurch ſie ſich ſelbſt zum Gehorſam verbindlich machen. Daſſelbige Verſprechen alſo, welches ſie zum Gehorſame verbindet, verknüpft ſie auch mit einer gewiſſen Perſon, und macht dieſe zum Objekte ihres Gehorſams.

Wenn aber die Regierung einmal eine Zeitlang auf dieſen Fuſs eingerichtet geweſen iſt, und das abgeſonderte Intereſſe, das wir von der Unterwürfigkeit haben, eine beſondere Empfindung der Moralität hervorgebracht hat, ſo ändert ſich der Fall ganz und gar, und es kann die Perſon des Regenten nicht mehr von einem Verſprechen beſtimmt werden; indem dieſes nicht mehr als der Grund der Regierung angeſehen wird. Wir ſetzen ſchon voraus, daſs wir zur Unterwürfigkeit gebohren ſind; und bilden uns ein, daſs dieſe oder jene Perſonen

das

das Recht haben uns zu befehlen, ſo wie wir von unſrer Seite verbunden ſind zu gehorchen. Dieſe Begriffe von Recht und Verbindlichkeit ſind von nichts anders als von dem Vortheile entſtanden, den uns die Regierung bringt, und wir erhalten dadurch einen gewiſſen Widerwillen, uns gegen die Obrigkeit aufzulehnen und finden zugleich ein Miſsfallen an allen Beiſpielen der Widerſetzlichkeit in andern. Aber hier iſt zu merken, daſs in dieſem neuen Zuſtande der Sachen die urſprüngliche Sanktion der Regierung, welche Intereſſe iſt, nicht die Perſonen beſtimmen kann, denen wir gehorchen ſollen, wie es die urſprüngliche Sanktion im Anfange that, da es bei dieſer Sache noch auf ein Verſprechen ankam. Ein Verſprechen ernennt und beſtimmt die Perſonen ohne alle Ungewiſsheit: Aber es iſt einleuchtend, daſs ſich die Menſchen, wenn ſie ihr Betragen in dieſem Stücke durch die Vorſtellung eines gewiſſen beſondern Intereſſes, es möchte nun ein ſelbſteignes oder ein allgemeines ſeyn, einrichten ſollten, in endloſe Verwirrungen verwickeln, und die ganze Regierung gröſstentheils unwirkſam machen würden. Das Privatintereſſe eines jeden iſt verſchieden; und obgleich das allgemeine Intereſſe immer eins und daſſelbige bleibt, ſo wird es doch wegen der verſchiedenen Meinungen, die jeder einzelne davon hat, die Quelle der gröſsten Uneinigkeiten. Daſſelbige Intereſſe alſo, welches macht, daſs wir uns einer Regierung unterwerfen, macht auch, daſs wir bei der Wahl der Regen-

Regenten darauf Verzicht thun, und uns an eine gewiſſe Regierungsform und an gewiſſe Perſonen binden, ohne nach der höchſten Vollkommenheit in einem von beiden Stücken zu ſtreben. Der Fall iſt hier gerade ſo, wie bei jenem Geſetze der Natur, das die Beſtändigkeit der Beſitzungen betrifft. Es iſt höchſt vortheilhaft und ſogar abſolut nothwendig für die Geſellſchaft, daſs die Beſitzung der Güter beſtändig iſt; und dieſes führt uns zur Feſtſetzung einer ſolchen Regel. Aber wir finden, daſs wenn wir den nämlichen Vortheil durch Anweiſung der einzelnen Beſitzungen an gewiſſe Perſonen erreichen wollen, wir unſern Endzweck verfehlen, und diejenige Verwirrung ins Unendliche vermehren würden, der wir durch jene Regel abhelfen wollten. Wir muſsten daher nach allgemeinen Regeln verfahren, und uns nach allgemeinen Vortheilen richten, ſo daſs wir das Geſetz der Natur über die Beſtändigkeit der Beſitzungen modificiren. Wir dürfen auch nicht fürchten, daſs unſre Anhänglichkeit an dieſes Geſetz ſich wegen der anſcheinenden Nichtigkeit derer Vortheile, wodurch es beſtimmt worden iſt, vermindern werde. Der Trieb der Seele rührt von einem viel zu ſtarken Intereſſe her; und die übrigen weit kleinern Vortheile dienen blos der Bewegung ihre Richtung zu ertheilen, ohne ſie zu vermehren oder zu vermindern. Mit der Regierung iſt es derſelbe Fall. Nichts iſt der Geſellſchaft vortheilhafter, als eine ſolche Erfindung; und dieſes Intereſſe iſt ſtark genug, um zu machen,

daſs

daſs wir es mit Wärme und Behendigkeit ergreifen, ob wir gleich nachher auch noch durch verſchiedne andere Betrachtungen, die nicht ſo wichtig ſind, bewogen werden unſre Ehrfurcht gegen die Regierung nach gewiſſen Regeln einzurichten und zu ordnen, und unſre Oberherren ſo zu wählen, daſs wir dabei nicht allemal unſern eignen Vortheil von der Wahl erwarten können.

Das erſte von den Principien, die ich als einen Grund des Rechts der Oberherrſchaft erwähnen will, iſt das, was faſt allen am feſteſten gegründeten Regierungen in der Welt ohne Ausnahme ihre Auktorität giebt: ich meine der lange Beſitz in irgend einer Art von Regierungsform, oder die Succeſſion der Fürſten. Wenn wir die Geſchichte einer jeden Nation bis zu ihrem erſten Anfange verfolgen, ſo werden wir gewiſs ganz allgemein finden, daſs es kaum ein einziges Geſchlecht von Königen oder Regierungsverfaſſung giebt, die nicht anfänglich auf Uſurpation und Rebellion gegründet iſt, und deren Rechtsanſprüche im Anfange nicht ſchlimmer als zweifelhaft und ungewiſs ſind. Nichts kann einer Geſinnung einen gröſsern Einfluſs auf uns verſchaffen oder unſre Imagination ſtärker auf ein Objekt lenken, als die Gewohnheit. Sind wir einmal lange Zeit daran gewöhnt einer gewiſſen Klaſſe unter den Menſchen zu gehorchen, ſo nimmt jener allgemeine Inſtinkt oder Hang, nach dem wir von Natur geneigt ſind, eine moraliſche Verbindlichkeit, den Geſetzen zu gehorchen, vorauszuſetzen, ſehr leicht

leicht dieſe Richtung und wählt jene Menſchen zu ihrem Objekte. Das Intereſſe bringt alſo den allgemeinen Inſtinkt hervor; die Gewohnheit aber verſchaft ihm die beſondere Richtung.

Und hier iſt nun zu merken, daſs eine und eben dieſelbe Länge der Zeit einen ganz verſchiedenen Einfluſs auf unſre moraliſchen Geſinnungen hat, der ſich nach dem verſchiedenen Einfluſſe auf die Seele richtet. Wir urtheilen natürlicherweiſe über jedes Ding durch Vergleichung; und da wir bei der Betrachtung des Schickſals von Königreichen oder Republiken einen langen Zeitraum umfaſſen, ſo hat eine kurze Dauer in dieſem Falle nicht einen ſo groſsen Einfluſs, als wenn wir irgend ein anderes Objekt betrachten. Das Recht über ein Pferd oder über einige Kleidungsſtücke glaubt jemand in ſehr kurzer Zeit zu erwerben; aber eine neue Regierung zu gründen, oder alle Zweifel und Bedenklichkeiten darüber in den Gemüthern der Unterthanen zu heben, dazu reicht kaum ein Jahrhundert hin. Aus gleichen Grundſätzen flieſst auch, daſs eine weit kürzere Zeit dazu gehört, um einem Fürſten ein Recht zu einem Theile von Gewalt zu verſchaffen, die er ſich nur auſser der, welche er ſchon hat, durch Uſurpation nimmt, als dazu gehören würde, ſein Recht zu gründen, wenn das Ganze eine Uſurpation wäre. Die Könige von Frankreich haben vor zwei Regentſchaften noch keine unumſchränkte Gewalt beſeſſen; und doch ſcheint den Franzoſen nichts verwegener zu ſeyn, als von ihren Freihei-

ten

ten zu ſprechen. Wenn wir uns an das erinnern, was oben über die Acceſſion geſagt worden iſt, ſo werden wir uns dieſe Erſcheinung leicht erklären können.

Wenn nun keine Regierungsform durch langen Beſitz gegründet iſt, ſo iſt der gegenwärtige Beſitz hinreichend, deſſen Stelle auszufüllen, und kann als die zweite Quelle aller öffentlichen Gewalt angeſehen werden. Das Recht zur Obergewalt iſt nichts anders, als der beſtändige Beſitz derſelben, unterſtützt durch die Geſetze der Geſellſchaft und das Intereſſe des menſchlichen Geſchlechts, und nach den oben erwähnten Grundſätzen kann nichts natürlicher ſeyn, als dieſen beſtändigen Beſitz mit der gegenwärtigen zu verbinden. Wenn dieſelbigen Principien auf das Eigenthum der Privatperſonen nicht paſſen wollten, ſo lag der Grund darin, weil dieſen Principien durch zu ſtarke Betrachtungen des Intereſſes widerſprochen wurde; indem wir bemerkten, daſs hierdurch alle Wiedererſtattung wegfallen und jede Gewalt rechtmäſsig ſeyn und beſchützt werden würde. Und obgleich dieſelbigen Grundſätze auch von der öffentlichen Gewalt zu gelten ſcheinen, ſo iſt ihnen doch ein entgegengeſetztes Intereſſe zuwider; welches in der Erhaltung des Friedens und in der Vermeidung aller Veränderungen beſteht; denn ob letztere gleich in Privatangelegenheiten leicht vorgenommen werden können, ſo ſind ſie doch, wenn ſie die öffentlichen Angelegenheiten betreffen, gemeiniglich mit Blutvergieſsen und Verwirrung verbunden.

Wer

Wer es nach einem angenommenen Moralſyſteme unmöglich fände, von dem Rechte des gegenwärtigen Beſitzers einen Grund anzugeben, und ſich berechtigt glaubte, dieſes Recht ganz und gar zu leugnen, und zu behaupten, daſs er gar keinen moraliſchen und rechtmäſsigen Grund dazu hätte, von dem würde man mit Recht urtheilen, daſs er ein ſehr ausſchweifendes Paradoxon behauptete und alle Ausſprüche des gemeinen Verſtandes beleidigte. Kein Grundſatz reimt ſich beſſer ſowohl mit der Klugheit als mit der Sittenlehre, als ſich ruhig der Regierung zu unterwerfen, die wir in dem Lande, wo uns der Zufall hingeſetzt hat, antreffen, ohne uns allzu ſorgfältig um ihren Urſprung und ihre erſte Errichtung zu bekümmern. Wenig Regierungen würden eine ſo ſtrenge Prüfung aushalten. Wie viele Königreiche ſind jetzt in der Welt, und wie noch weit mehrere finden wir in der Geſchichte, deren Regenten keinen andern Grund für ihr Anſehen aufzuweiſen haben, als ihren gegenwärtigen Beſitz? Um uns nur auf das Römiſche und Griechiſche Reich einzuſchränken; iſt es nicht deutlich und offenbar, daſs die ganze lange Folge der Kaiſer von der Zerſtörung der römiſchen Freiheit an, bis auf die gänzliche Verlöſchung dieſes Reiches durch die Türken, keinen andern Anſpruch auf das Reich machen konnten? die Wahl des Senats war eine bloſse Form, die jedesmal auf die Wahl der Legionen folgte; und dieſe waren immer in den verſchiedenen Provinzen auch verſchie-

den geſinnt, und nichts als das Schwerdt konnte ihren Streit endigen. Jeder Kaiſer erlangte alſo und vertheidigte ſein Recht durch das Schwerdt; und wir müſſen entweder ſagen, daſs die ganze bekannte Welt in ſo vielen Zeitaltern gar keine Regierung hatte, und daſs ſie keinem von allen dieſen Regenten Gehorſam ſchuldig war; oder wir müſſen geſtehen, daſs in öffentlichen Angelegenheiten das Recht des Stärkern als gültig und durch die Moral ſelbſt gerechtfertiget angenommen werden muſs, wenn ihm kein anderer Anſpruch entgegenſteht.

Das Recht der Eroberung kann als eine dritte Quelle angeſehen werden, woraus ein Anſpruch der Fürſten flieſst. Dieſes Recht hat viel Aehnliches mit dem, das ſich auf den gegenwärtigen Beſitz ſtützt; aber es hat noch eine gröſsere Stärke, weil es von den Begriffen des Ruhms und der Ehre unterſtützt wird, die wir dem Eroberer beilegen, ſtatt deren den Uſurpateur die Empfindungen des Haſſes und der Verabſcheuung begleiten. Die Menſchen begünſtigen gewöhnlich diejenigen, welche ſie lieben, und geſtehen daher einer glücklichen Gewaltthätigkeit, die ein Souverain an dem andern ausübt, weit eher ein Recht zu, als der glücklichen Empörung eines Unterthanen gegen ſeinen Landesherrn *).

Wenn

*) Es wird hier nicht behauptet, daſs der gegenwärtige Beſitz oder die Eroberung einen hinreichenden Anſpruch gegen langen Beſitz und

Wenn weder ein langer, noch ein gegenwärtiger Beſitz, noch eine Eroberung da iſt, wie wenn der erſte Regent, der eine Monarchie geſtiftet hat, ſtirbt, ſo tritt in dieſem Falle gewöhnlich das Recht der Erbfolge ein, und behält vor allen andern Dingen die Oberhand, und die Menſchen finden ſich gemeiniglich bewogen den Sohn ihres letzten Monarchen auf den Thron zu ſetzen, und vorauszuſetzen, daſs er ſeines Vaters Gewalt und Anſehn erbe. Die vorausgeſetzte Einwilligung des Vaters, die Nachahmung der Erbfolge in Privatfamilien, das Intereſſe, welches der Staat dabei findet, denjenigen zu wählen, welcher der Mächtigſte iſt und den ſtärkſten Anhang hat; alle dieſe Gründe beſtimmen die Menſchen den Sohn ihres letzten Monarchen jeder andern Perſon vorzuziehen *).

Dieſe

und poſitive Geſetze giebt; ſondern nur, daſs ſie einige Kraft haben und im Stande ſind, da ein Uebergewicht zu geben, wo die Anſprüche anderweitig gleich ſind, und daſs ſie zuweilen ſogar hinreichen den ſchwächern Anſpruch gültig und rechtmäſsig zu machen. Wie groſs der Grad ihrer Stärke ſey, läſst ſich ſehr ſchwer beſtimmen. Ich glaube aber, daſs alle billige Denker zugeben werden, daſs ſie bei allen Streitigkeiten über die Rechte der Fürſten ein ſehr groſses Gewicht haben.

*) Um jedem Miſsverſtande zuvorzukommen, muſs ich bemerken, daſs dieſer Fall der Succeſſion nicht einerlei iſt mit erblichen Monarchien, wo die Gewohnheit ſchon das Recht der Erbfolge eingeführt hat.

Dieſe Gründe haben einiges Gewicht; aber ich bin überzeugt, daſs jeder, der die Sache unpartheiiſch erwägt, finden wird, daſs ſich mit den Vorſtellungen des zu erwartenden Vortheils, auch noch einige Principien der Einbildung mit einmiſchen. Das königliche Anſehen ſcheint ſchon ſelbſt bei des Vaters Lebzeiten mit dem jungen Prinzen verknüpft zu ſeyn, vermöge des natürlichen Ueberganges der Vorſtellungen; und noch mehr nach ſeinem Tode; ſo daſs nichts natürlicher iſt, als dieſe Vereinigung durch ein neues Verhältniſs zu vollenden, indem man ihn auch in den Beſitz alles deſſen ſetzt, was ihm ſo natürlich anzugehören ſcheint.

Die Erwägung folgender Erſcheinungen, die in ihrer Art ſehr ſeltſam ſind, kann dieſes beſtätigen. In Wahlreichen gilt das Recht der Erbfolge nach den Geſetzen und der eingeführten Gewohnheit nicht; und dennoch iſt ihr Einfluſs ſo natürlich, daſs es unmöglich iſt ſie ganz aus der Einbildungskraft wegzubringen, und zu machen, daſs die Unterthanen ganz gleichgültig gegen den Sohn ihres verſtorbenen Monarchen ſind. Daher fällt in einigen Regierungen dieſer Art die Wahl gemeiniglich auf einen oder den andern aus der königlichen Familie; und in einigen Reichen ſind dieſe ganz von der Wahl ausgeſchloſſen. Dieſe zwei entgegengeſetzten Erſcheinungen haben einerlei Urſache zum Grun-

hat. Dieſe gründen ſich auf das oben erklärte Princip des langen Beſitzes.

Grunde. Wo die königliche Familie ausgeſchloſſen iſt, da geſchieht es aus einer freien Staatsklugheit, wornach man einſieht, daſs das Volk immer geneigt iſt einen Souverain aus der Familie zu wählen, wovon ein Glied vorher regiert hat, und dieſe Neigung des Volks macht die Staatsklugen auf ihre Freiheit eiferſüchtig, weil der neue Monarch durch dieſelbe unterſtützt die Regierung leicht ganz und gar an ſeine Familie bringen, und dadurch alle Freiheit der Wahlen in der Zukunft vernichten könnte.

Die Geſchichte des Artaxerxes und des jüngern Cyrus kann uns zu einigen Reflexionen Anlaſs geben, die zu dem nämlichen Zwecke dienen. Cyrus maſste ſich ein Recht auf den Thron über ſeinen ältern Bruder an, weil er nach ſeines Vaters Thronbeſteigung zuerſt gebohren war. Nun will ich nicht behaupten, daſs dieſer Grund gültig iſt. Ich will nur daraus den Schluſs ziehen, daſs er nimmermehr dieſen Vorwand würde gebraucht haben, wenn nicht die Einbildungskraft mit den oben erwähnten Eigenſchaften verſehen wäre, nach denen wir von Natur geneigt ſind, Objekte, die wir ſchon auf eine andre Art vereiniget finden, auch durch ein neues Verhältniſs zu vereinigen. Artaxerxes hatte einen Vortheil vor ſeinem Bruder voraus, weil er der älteſte Sohn und der erſte in der Succeſſion war; aber Cyrus ſtand mit dem königlichen Anſehen in einem engern Verhältniſſe, weil ſeine Geburt nach der Zeit fiel, da ſein Vater zum König ernannt worden war.

Sollte man frei behaupten, daſs die Vorſtellung der Konvenienz die Quelle alles Rechts der Succeſſion wäre, und daſs die Menſchen ſich gern an eine Regel halten, wodurch ſie den Nachfolger ihres vorigen Regenten leicht beſtimmen, und dadurch aller Anarchie und Verwirrung zuvorkommen können, die mit allen neuen Wahlen verknüpft iſt; ſo würde ich hierauf antworten, daſs ich gern zugebe, daſs dieſer Grund etwas zu der Wirkung beitragen kann; aber zu gleicher Zeit behaupte ich, daſs dieſer Grund allein ohne noch ein anderes Princip unmöglich durchdringen kann. Das Intereſſe der Nation erfodert, daſs die Nachfolge in der Regierung auf die eine oder die andre Art feſt und beſtimmt iſt; aber die Art und Weiſe, wie ſie beſtimmt iſt, iſt für jenes Intereſſe einerlei. So daſs wenn das Verhältniſs der Blutsverwandſchaft nicht eine Wirkung hätte, die unabhängig von dem öffentlichen Intereſſe iſt, ſo würde man ohne ein poſitives Geſetz niemals darauf insbeſondere Rückſicht genommen haben; und es würde unmöglich ſeyn, daſs ſo viele poſitive Geſetze ſo verſchiedener Nationen gerade in den nämlichen Punkten und Abſichten ſo genau hätten übereinkommen können.

Dieſes führt uns darauf, die **fünfte** Quelle der königlichen Gewalt zu betrachten, nemlich die **poſitiven Geſetze**; wenn die Geſetzgebung eine gewiſſe Form der Regierung und eine gewiſſe Ordnung, wie die Regenten folgen ſollen, beſtimmt. Beim erſten Anblicke kann es ſcheinen, als ob ſich

dieſes

dieſes in einen der vorhergehenden Rechtsgründe der königlichen Gewalt auflöſen lieſse. Die geſetzgebende Gewalt, als von welcher die poſitiven Geſetze herrühren, muſs entweder durch einen urſprünglichen Kontrakt, langen Beſitz, gegenwärtigen Beſitz, Eroberung oder durch Succeſſion eingeführt ſeyn; und die poſitiven Geſetze müſſen alſo ihre Kraft von irgend einem dieſer Principien haben. Aber hier iſt zu merken, daſs ein poſitives Geſetz, wenn es auch gleich von einem dieſer Principien entſtanden ſeyn muſs, dennoch nicht alle ſeine Kraft aus derjenigen Quelle erhält, woraus es entſpringt, ſondern ſehr viel bei dem Uebergange verliert; wie man ſich leicht einbilden kann. Zum Beiſpiel: eine Regierung wäre ſeit einigen Jahrhunderten nach einem gewiſſen Syſteme der Geſetze der Regierungsform und der Art der Succeſſion eingerichtet. Geſetzt die geſetzgebende Gewalt, die ebenfalls durch dieſe lange Succeſſion feſtgeſetzt iſt, änderte nun auf einmal das ganze Regierungsſyſtem, und wollte an deſſen Stelle eine ganz neue Konſtitution einführen; ſo glaube ich; daſs ſich wenig Unterthanen für verbunden halten würden mit dieſer Veränderung zufrieden zu ſeyn, wenn ſie nicht auf eine einleuchtende Art auf das allgemeine Beſte abzielte: ſondern ſie würden gewiſs glauben, daſs ſie berechtiget wären zu ihrer alten Regierungsverfaſſung zurückzukehren. Daher rührt der Begriff von den Grundgeſetzen; von welchen man annimmt, daſs ſie der Wille des Regenten gar nicht verändern kann. Und von dieſer Be-

ſchaf-

ſchaffenheit iſt z. B. das Saliſche Geſetz in Frankreich. Wie weit ſich dieſe Fundamentalgeſetze erſtrecken, iſt in keinem Lande beſtimmt, und es iſt auch nicht möglich dieſes zu beſtimmen. Denn es iſt von den weſentlichſten Geſetzen bis zu den allerunbedeutendſten und von den allerälteſten bis zu den allerneueſten eine ſo unmerkliche Abſtufung, daſs es ganz unmöglich iſt, der geſetzgebenden Gewalt gewiſſe Grenzen vorzuſchreiben und zu beſtimmen, wie weit ſie die Principien der Regierungsverfaſſung verändern kann oder nicht. Dieſes iſt mehr das Werk der Einbildung und der Leidenſchaft als der Vernunft.

Wer die Geſchichte der verſchiedenen Nationen der Welt betrachtet; ihre Revolutionen, Eroberungen, Steigen und Fallen, die Art und Weiſe, wie ihre beſondern Verfaſſungen gegründet worden ſind, und wie das Recht von der einen Perſon zur andern fortgepflanzt worden iſt, wird bald alle Streitigkeiten über die Rechte der Fürſten ins wahre Licht ſtellen und ſie aus dem rechten Geſichtspunkte anſehen lernen, und wird überzeugt werden, daſs eine pünktliche Anhänglichkeit an allgemeine Regeln und die ſtrenge Ergebenheit gegen gewiſſe Perſonen und Familien, worauf manche Völker einen ſo hohen Werth ſetzen, Tugenden ſind, die weniger von Vernunft als von Bigotterie und Aberglauben zeugen. In dieſem Stücke beſtätiget das Studium der Geſchichte das Raiſonnement einer wahren Philoſophie; welche uns dadurch, daſs ſie

uns mit den urſprünglichen Eigenſchaften der menſchlichen Natur bekannt macht, lehrt, daſs die Streitigkeiten in der Politik in den mehreſten Fällen gar nicht entſchieden werden können, und den Vortheilen der Ruhe und Freiheit weichen müſſen. Wenn das allgemeine Wohl nicht augenſcheinlich eine Veränderung fodert; ſo iſt und bleibt es gewiſs, daſs die Zuſammenkunft aller dieſer Anſprüche, urſprünglicher Kontrakt, langer oder gegenwärtiger Beſitz, Succeſſion und poſitive Geſetze den ſtärkſten Anſpruch auf die Oberherrſchaft ausmacht, und mit Recht als heilig und unverletzlich angeſehen werden muſs. Aber wenn dieſe Gründe vermiſcht ſind oder ſich in verſchiedenen Graden widerſprechen, ſo verurſachen ſie oft Verlegenheit; und laſſen ſich weit weniger durch Gründe der Rechtsgelehrten und Philoſophen als vermittelſt des Schwerdts der Soldaten entſcheiden. Wer getrauet ſich mir z. B. zu ſagen, ob Germanikus oder Druſus eher hätte auf den Tiberius folgen müſſen, wenn er geſtorben wäre, da ſie noch beide am Leben waren, und er ſelbſt keinen von beiden zu ſeinem Nachfolger ernennt hätte? Soll das Recht der Adoption eben ſo viel bei einer Nation gelten, als das Recht des Bluts, weil es in Privatfamilien von gleicher Wirkung iſt, und ſchon bei öffentlichen Angelegenheiten ebenfalls zweimal gegolten hat? Sollte Germanikus für den älteſten Sohn gehalten werden, weil er vor dem Druſus gebohren war;

oder

oder für den jüngern, weil er erſt nach der Geburt ſeines Bruders adoptirt war? Sollte das Recht des Aelteren bei einer Nation in Anſchlag kommen, da der älteſte Bruder in einer Privatfamilie bei der Erbfolge gar keine Vortheile genieſst? Sollte das römiſche Reich zu der Zeit für erblich gehalten werden, um zweier Beiſpiele willen; oder ſollte man es lieber dem Stärkſten oder dem gegenwärtigen Beſitzer zuſprechen, da das Recht auf eine ſo neue Uſurpation gegründet war? Nach welchen Grundſätzen wir auch auf dieſe und ähnliche Fragen antworten wollen, ſo fürchte ich doch immer, wir werden nie eine ſolche geben können, die den unpartheiiſchen Denker, der keiner Parthei in politiſchen Streitigkeiten zugethan iſt, und blos auf geſunde Vernunft und Wahrheit ſieht, vollkommen befriedigen kann.

Aber hier wird ein engliſcher Leſer gern über jene berühmte Revolution eine Unterſuchung anſtellen wollen, die einen ſo glücklichen Einfluſs auf unſre Verfaſſung gehabt hat, und von ſo wichtigen Folgen begleitet geweſen iſt. Wir haben ſchon bemerkt, daſs es in dem Falle einer ausſchweifend groſsen Tyrannei und Unterdrückung recht ſey, die Waffen gegen die höchſte Gewalt zu ergreifen; und daſs die Regierung, da ſie doch blos von den Menſchen zur Beförderung des gegenſeitigen Vortheils und der Sicherheit erfunden iſt, uns nicht länger weder eine natürliche noch moraliſche Verbindlichkeit auflegen kann, ſobald ſie gar nicht mehr auf jenen

jenen Zweck abzielt. Aber wenn gleich dieſes allgemeine Princip von dem allgemeinen Verſtande als rechtmäſsig gebilliget wird, und die Praktik aller Zeiten iſt, ſo iſt es doch für die Geſetze, oder ſelbſt für die Philoſophen ganz unmöglich, beſondere Regeln feſtzuſetzen, wodurch man genau erkennen kann, wenn und in welchen einzelnen Fällen die Widerſetzlichkeit rechtmäſsig iſt; und wodurch alle Streitigkeiten über dieſen Punkt entſchieden werden könnten. Dieſes kann ſich nicht nur in Anſehung der höchſten Gewalt ereignen, ſondern es iſt auch in einigen Verfaſſungen möglich, wo die geſetzgebende Gewalt nicht in eine einzelne Perſon gelegt iſt, daſs daſelbſt ein ſo überwiegender und wichtiger Senat iſt, daſs er die Geſetze in dieſem Stücke zum Stillſchweigen zwingt. Und dieſes Stillſchweigen würde nicht nur eine Wirkung ihrer Achtung, ſondern auch ihrer Klugheit ſeyn; weil es gewiſs iſt, daſs in der groſsen Verſchiedenheit der Umſtände, die in allen Regierungen vorfallen, eine Ausübung der Gewalt zu einer Zeit für das Ganze wohlthätig ſeyn kann, die ihm zu einer andern Zeit höchſt ſchädlich iſt, und wahre Tyrannei verräth. Aber ohnerachtet dieſes Stillſchweigens der Geſetze in eingeſchränkten Monarchien, iſt es doch gewiſs, daſs das Volk das Recht hat, Widerſtand zu leiſten; weil es ſelbſt in den allerdeſpotiſchſten Staaten unmöglich iſt, ihm daſſelbe zu nehmen. Dieſelbige Nothwendigkeit der Selbſterhaltung und derſelbige Bewegungsgrund des allgemeinen

meinen Beſten giebt ihnen die nämliche Freiheit in dem einen wie in dem andern Falle. Und wir müſſen ferner bemerken, daſs in dergleichen gemiſchten Regierungen die Fälle, wo der Widerſtand rechtmäſsig iſt, viel öfter vorkommen müſſen, und daſs es in denſelben den Unterthanen weit eher verſtattet werden muſs, ſie zu vertheidigen, als bei willkührlichen Regierungsverfaſſungen. Nicht nur wenn der oberſte Senat Maaſsregeln ergreift, die an ſich ſelbſt für das allgemeine Beſte ſehr ſchädlich ſind, ſondern auch ſelbſt alsdann, wenn er Eingriffe in die andern Theile der Konſtitution thun und ſeine Macht über die geſetzmäſsigen Grenzen ausdehnen will, iſt es erlaubt, ihm Widerſtand zu leiſten und ihn abzuſetzen; obgleich nach der gemeinen Art der Geſetze eine ſolche Widerſetzlichkeit und Gewaltthätigkeit für geſetzwidrig und aufrühreriſch erklärt werden möchte. Denn auſser daſs zum öffentlichen Wohle nichts weſentlicher gehört, als die Erhaltung der öffentlichen Freiheit; ſo iſt auch offenbar, daſs wenn eine ſolche vermiſchte Regierungsform einmal als gegründet angenommen wird, jeder Theil der Konſtitution ein Recht haben muſs, ſich ſelbſt zu vertheidigen und ſeine alten Grenzen gegen jeden Eingriff einer andern Macht aufrecht zu erhalten. So wie die Materie umſonſt geſchaffen ſeyn würde, wenn ſie der Kraft Widerſtand zu leiſten beraubt wäre; denn ohne dieſelbe könnte kein Theil eine abgeſonderte Exiſtenz behalten, und das Ganze würde in einen

einzi-

einzigen Punkt zuſammenfallen und verſchwinden. So iſt es auch eine groſse Ungereimtheit, anzunehmen, in einem Regimente jemanden ein Recht zugeſtehen, ohne die Mittel, es auszuführen; oder einzuräumen, daſs die höchſte Gewalt mit dem Volke getheilt ſey, ohne dabei zuzugeben, daſs es auch ſeinen Theil des Rechts gegen jeden, der es angreift, mit Gewalt vertheidigen könne. Diejenigen alſo, welche ſich das Anſehen geben wollen, als ob ſie unſre freie Regierungsform achteten, und uns doch das Recht, uns zu widerſetzen, abſprechen, haben allen Anſprüchen auf geſunden Menſchenverſtand entſagt, und verdienen keine ernſthafte Widerlegung.

Es gehört nicht zu meinem gegenwärtigen Vorhaben, zu zeigen, daſs dieſe allgemeinen Grundſätze ſich vollkommen auf die letzte Revolution anwenden laſſen; und daſs allen Rechten und Privilegien, welche einer freien Nation heilig ſeyn müſſen, damals die allergröſste Gefahr drohete. Ich will vielmehr jetzt dieſen ſtreitigen Gegenſtand, wenn er wirklich noch Streit zuläſst, verlaſſen, und mir einige philoſophiſche Bemerkungen erlauben, die natürlicherweiſe aus der Betrachtung jener wichtigen Begebenheit entſtehen.

Erſtlich bemerken wir, daſs wenn die Lords und Gemeinen in unſrer Konſtitution, ohne allen Grund von dem allgemeinen Beſten herzunehmen, den König entweder bei ſeinem Leben abſetzen, oder nach ſeinem Tode den Prinz aus-

ſchlieſsen

ſchlieſsen wollten, der nach den Geſetzen und der einmal angenommenen Gewohnheit folgen ſollte, daſs alsdann kein Menſch ihr Verfahren für rechtmäſsig erklären, oder ſich für verbunden erachten würde, ihnen beizuſtimmen. Sollte aber der König, durch ſeine ungerechten Eingriffe und ſeine Verſuche zu einer tyranniſchen und deſpotiſchen Gewalt zu gelangen, ſein Recht verwirken, ſo wird es nicht nur moraliſch recht und der Natur der politiſchen Geſellſchaft gemäſs ſeyn, ihn abzuſetzen; ſondern was noch mehr iſt, wir können auch mit Recht behaupten, daſs die übrigen Glieder der Konſtitution ein Recht erlangen ſeinen nächſten Erben von der Nachfolge auszuſchlieſsen, und ſich nach ihren Gefallen einen andern zum Nachfolger zu erwählen. Dieſes gründet ſich auf eine ganz beſondere Eigenſchaft unſres Vorſtellungsvermögens und unſrer Imagination. Wenn ein König ſeine Würde verwirkt, ſo ſollte der Natur nach ſein Sohn in derſelbigen Lage bleiben, als wenn der König geſtorben wäre; wenn er nicht etwa ſelbſt an der Tyrannei Theil genommen, und alſo auch ſein Recht für ſich verwirkt hat. Aber ob dieſes gleich der Vernunft ſehr gemäſs zu ſeyn ſcheint, ſo nehmen wir doch leicht die entgegengeſetzte Meinung an. Die Abſetzung eines Königes in einer ſolchen Regierungsverfaſſung, als die unſrige iſt, iſt zuverläſſig eine Handlung, die alle unſre gewöhnliche Macht überſchreitet, und eine illegitime Anmaſsung einer Gewalt zum gemeinen Beſten, die nach der ordentlichen

lichen Einrichtung unſrer Regierungsverfaſſung nie einem Gliede unſrer Konſtitution zukommen kann. Wenn der öffentliche Vortheil ſo groſs und ſo einleuchtend iſt, daſs die Handlung dadurch gerechtfertiget werden kann, ſo bewegt uns der empfehlenswerthe Gebrauch dieſer Licenz natürlicherweiſe dem Parlamente ein Recht zu noch mehreren Freiheiten beizumeſſen; und wenn die alten Grenzen der Geſetze einmal mit Beifall überſchritten ſind, ſo ſind wir nicht ſo gewiſſenhaft, uns ſogleich wieder in ihre Schranken zurückzuziehen. Das Gemüth läuft natürlich in der Art zu handeln fort, wie es angefangen hat; und wir finden gemeiniglich keine Bedenklichkeit mehr über unſre Schuldigkeit, ſobald wir einmal eine Handlung einer gewiſſen Art begangen haben. So glaubte gewiſs bei der Revolution niemand, der die Abſetzung des Vaters für rechtmäſsig hielt, daſs ſich dieſes nicht auch auf den jungen Prinzen erſtrecken ſollte; dahingegen wäre jener unglückliche Monarch um dieſe Zeit geſtorben, und wäre ſein Sohn fortgeſchafft worden, kein Zweifel iſt, daſs alsdann ſo lange die Regierung andern wäre aufgetragen worden, bis er mündig geworden und ihm die Herrſchaft ſelbſt hätte können übergeben werden. Da die unbedeutendſten Eigenſchaften der Phantaſie einen Einfluſs auf die Urtheile des Volks haben, ſo weiſs die Klugheit der Geſetze und des Parlaments von dergleichen Eigenſchaften Vortheile zu ziehen, und wählt die Regenten entweder von oder auſser einer Linie, je

nach-

nachdem das Volk ihnen am wahrſcheinlichſten ein Anſehen und ein Recht dazu zugeſtehen wird, oder nicht.

Zweitens, obgleich die Thronbeſteigung des Prinzen von Oranien anfänglich Gelegenheit zu vielen Streitigkeiten Anlaſs gegeben hat, und ſein Anſpruch auf denſelben häufig beſtritten ſeyn mag, ſo ſcheint er doch jetzt nicht mehr zweifelhaft zu ſeyn, ſondern muſs nun durch die drei Prinzen, welche ihm in derſelben Würde gefolgt ſind, eine hinlängliche Feſtigkeit erhalten haben. Nichts iſt gewöhnlicher, als dieſe Art zu denken, obgleich beim erſten Anblick nichts unvernünftiger ſcheinen muſs. Die Fürſten ſcheinen eben ſo oft von ihren Nachfolgern, als von ihren Vorfahren ein Recht zu bekommen; und ein König, der ſeine Lebenszeit hindurch mit Recht für einen Uſurpateur gehalten worden iſt, wird von den Nachkommen für einen rechtmäſsigen Regenten gehalten, weil er das Glück gehabt hat, ſeine Familie auf dem Throne zu befeſtigen, und die alte Regierungsform gänzlich zu verändern. Iulius Cäſar wird als der erſte römiſche Kaiſer betrachtet; dahingegen Sylla und Marius, deren Anſprüche gewiſs eben ſo gegründet waren, als die ſeinigen, als Tyrannen und Uſurpateurs behandelt werden. Zeit und Gewohnheit verſchafft allen Regierungsformen und allen Regentenfamilien Recht und Anſehen; und diejenige Macht, die anfänglich blos auf Ungerechtigkeit und Gewaltthätigkeit gegründet war, wird mit der Zeit recht-

rechtmäſsig und verbindend. Und das Gemüth bleibt nicht bei den letzten allein ſtehen; ſondern geht auch auswärts, und legt das Recht auch ihren Vorfahren und Ahnherren bei, welches es natürlicherweiſe nur der Nachkommenſchaft zuſchreibt, weil beide zuſammen im Verhältniſſe ſtehen, und in der Phantaſie vereiniget ſind. Der jetzige König von Frankreich macht, daſs man den Hugo Kapet für einen rechtmäſsigern Fürſten hält, als den Cromwell; ſo wie die zu Stande gebrachte Freiheit der Niederländer keine unwichtige Apologie für ihren hartnäckigen Widerſtand gegen Philipp den Zweiten iſt.

Eilfter Abſchnitt.

Von den Geſetzen der Völker.

Sobald die bürgerliche Regierungsform unter dem gröſsten Theile des Menſchengeſchlechts eingeführt iſt, und verſchiedene Geſellſchaften neben einander geſtiftet ſind; ſo entſteht eine neue Art von Pflichten unter den benachbarten Staaten, die durch die Natur derjenigen Verbindung beſtimmt werden, in der ſie mit einander ſtehen. Die Lehrer der Politik ſagen uns, daſs ein Staatskörper in jedem Vorfalle wie eine moraliſche Perſon angeſehen werden muſs; und in der That, dieſe Behauptung iſt in ſo weit richtig, als verſchiedene Nationen eben ſo wie Privatperſonen, wechſelſeitigen Bei-

ſtand

ſtand erfodern; und als zu gleicher Zeit ihre Selbſtſucht und Ehrgeitz die beſtändigen Quellen von Krieg und Uneinigkeit ſind. Aber ob Nationen gleich in dieſem Stücke einzelnen Menſchen gleichen, ſo ſind ſie doch in andern Rückſichten ganz verſchieden, und es iſt daher kein Wunder, daſs ſie auch ihre verſchiedenen Grundſätze haben, und dadurch Anlaſs zu einer neuen Art von Regeln geben, welche Geſetze der Völker heiſsen. Unter dieſem Kapitel begreifen wir die Heiligkeit der Perſonen der Geſandten, die Kriegserklärung, die Enthaltung vergifteter Waffen, und andre Pflichten dieſer Art, welche offenbar für ſolche Verbindungen ausgeſonnen ſind, die bei den verſchiedenen Geſellſchaften eigenthümlich ſtatt finden.

Allein obgleich dieſe Regeln noch zu den Naturgeſetzen hinzukommen, ſo heben doch die erſtern die letztern nicht gänzlich auf; und man kann ſicher behaupten, daſs die drei Fundamentalgeſetze der Gerechtigkeit, die Beſtändigkeit der Beſitzungen, ihre Veräuſserung durch Einwilligung und die Haltung der Verſprechen eben ſowohl Pflichten der Fürſten als der Unterthanen ſind. Daſſelbige Intereſſe bringt in beiden Fällen dieſelbigen Wirkungen hervor. Wo die Beſitzungen keine Beſtändigkeit und Feſtigkeit haben, da muſs ewiger Krieg ſeyn. Wo das Eigenthum durch Einwilligung nicht veräuſsert werden kann, da kann kein Handel und Wandel ſeyn. Wo die Verſprechen nicht gehalten werden, da ſind weder Verbindungen noch Allian-

zen

zen möglich. Die Vortheile des Friedens, des Handels und des wechſelſeitigen Beiſtandes alſo machen, daſs wir dieſelbigen Begriffe von Gerechtigkeit, welche unter einzelnen Menſchen gültig ſind, auch auf ganze Reiche beziehen müſſen.

Es iſt ein ſehr bekannter Grundſatz in der Welt, den aber wenige Staatslehrer einräumen wollen, der aber dadurch, daſs er zu allen Zeiten iſt befolgt worden, ein genugſames Anſehen erlangt hat, daſs für die Fürſten ein Moralſyſtem gültig iſt, welches weit freier iſt, als dasjenige, wodurch Privatperſonen regiert werden. Dieſes kann offenbar nicht ſo verſtanden werden, als ob die öffentlichen Pflichten und Verbindlichkeiten von geringerem Umfange, oder weniger allgemein wären; auch wird niemand ſo weit in ſeinen Behauptungen gehen, daſs er annähme, die feierlichſten Verträge unter den Fürſten hätten gar keine Kraft. Denn wenn Fürſten wirklich unter ſich Verträge ſchlieſsen, ſo müſſen ſie ſich gewiſſe Vortheile von deren Ausführung verſprechen; und die Vorausſetzung dieſer Vortheile in der Zukunft, muſs ſie verbinden, ihren Theil der Zuſage zu erfüllen und muſs jenes Naturgeſetz feſtſetzen. Der Sinn jener politiſchen Maxime iſt alſo, daſs die Moralität der Fürſten, ob ſie gleich eben den Umfang hat, dennoch nicht eben ſo viel Kraft hat, als die Moralität der Privatperſonen, und daſs ſie aus weit unwichtigern Gründen ohne Ungerechtigkeit übertreten werden kann. So an-

ſtöſsig ein ſolcher Satz gewiſſen Philoſophen auch ſcheinen mag, ſo wird es doch leicht ſeyn, ihn vermöge derer Principien zu vertheidigen, wornach wir den Urſprung der Gerechtigkeit und Billigkeit erklärt haben.

Wenn Erfahrung die Menſchen gelehrt hat, daſs ſie unmöglich ohne Geſellſchaft beſtehen können, und daſs es unmöglich iſt, die Geſellſchaft zu erhalten, wenn ſie ihren Neigungen freien Lauf verſtatten; ſo ſchränkt ein ſo dringendes Bedürfniſs ſogleich ihre Handlungen ein, und legt ihnen eine Verbindlichkeit auf, ſolche Regeln zu beobachten, welche Geſetze der Gerechtigkeit heiſsen. Dieſe Verbindlichkeit des Intereſſes bleibt hier nicht ſtehen, ſondern erweckt durch den nothwendigen Gang der Leidenſchaften und Empfindungen die moraliſche Verbindlichkeit der Pflicht; wornach wir diejenigen Handlungen billigen, die auf die Ruhe der Geſellſchaft abzielen, und diejenigen miſsbilligen, welche auf Störung derſelben losgehen. Dieſelbige natürliche Verbindlichkeit des Intereſſes findet auch zwiſchen unabhängigen Königreichen ſtatt, und erweckt dieſelbige Moralität; ſo daſs kein Sittenlehrer, und wenn er auch noch ſo korrupt dächte, einem Fürſten ſeinen Beifall geben wird, der willkührlich und von freien Stücken ſein Wort bricht, oder ein Bündniſs verletzt. Allein hier müſſen wir bemerken, daſs obgleich der Umgang verſchiedener Staaten vortheilhaft und ſogar bisweilen nothwendig iſt, er doch nicht

nicht ſo nothwendig und ſo vortheilhaft iſt, als der Umgang zwiſchen einzelnen Perſonen, als ohne welchen die menſchliche Natur ſchlechterdings gar nicht ſubſiſtiren kann. Da alſo die natürliche Verbindlichkeit zur Gerechtigkeit zwiſchen verſchiedenen Staaten nicht ſo ſtark iſt, als zwiſchen einzelnen Perſonen, ſo muſs die moraliſche Verbindlichkeit, welche aus jener entſteht, nothwendig auch von dieſer Schwäche etwas erhalten; und wir müſſen nothwendigerweiſe mit einem Fürſten oder Miniſter, der einen andern betrügt, mehr Nachſicht haben, als mit einem andern honetten Manne, der ſein Ehrenwort bricht.

Sollte man fragen, in welchem Verhältniſſe eigentlich dieſe zwei Arten von Moralität mit einander ſtehen? ſo würde ich antworten, daſs dieſes eine Frage ſey, worauf man niemals eine genau beſtimmte Antwort geben kann; und es iſt nimmermehr möglich, die Proportion, die man zwiſchen ihnen annehmen wollte, auf Zahlen zu bringen. Man kann ſicher behaupten, daſs ſich dieſe Proportion von ſelbſt ohne alle Kunſt oder Studium des Menſchen finden werde; ſo wie dieſes bei mehrern Gelegenheiten zu geſchehen pflegt. Das menſchliche Leben lehrt uns die Grade unſrer Pflicht weit eher, als die ſcharfſinnigſte Philoſophie, die je erſonnen werden mag. Und dieſes kann man als einen überzeugenden Beweis anſehen, daſs alle Menſchen einen dunkeln Begriff von ſol-

chen moraliſchen Regeln, welche die natürliche und bürgerliche Gerechtigkeit betreffen, haben, und daſs ſie es ſich bewuſst ſind, daſs ſie blos von den Konventionen und dem Intereſſe entſtehen, welches wir an der Erhaltung der Ruhe und Ordnung nehmen. Denn ſonſt würde die Verringerung des Intereſſes niemals eine Nachlaſſung in der Moralität hervorbringen, und uns leichter mit einer Uebertretung der Gerechtigkeit unter Fürſten und Republiken ausſöhnen, als im Privatumgange des einen Unterthanen mit dem andern.

Zwölfter Abſchnitt.

Von der Keuſchheit und Beſcheidenheit.

Wenn noch irgend eine Schwierigkeit bei dieſem Syſtem über die Geſetze der Natur und der Völker übrig iſt, ſo iſt es in Anſehung der allgemeinen Billigung oder Miſsbilligung, welche mit ihrer Befolgung oder Uebertretung verbunden iſt, und welche aus dem allgemeinen Intereſſe der Geſellſchaft, wie es ſcheint, nicht hinlänglich erklärt werden kann. Um alle Zweifel dieſer Art, ſo viel als möglich, zu entfernen, muſs ich hier ein Paar andre Pflichten in Erwägung ziehen, nämlich die Beſcheidenheit und Keuſchheit, welche dem ſchönen Geſchlech-

te

te eigenthümlich ſind. Und ich zweifle nicht, daſs dieſe Tugenden als noch einleuchtendere Beiſpiele von der Wirkung derer Principien, die ich feſtgeſetzt habe, werden befunden werden.

Einige Philoſophen greifen die weiblichen Tugenden mit groſser Heftigkeit an, und bilden ſich ein ſehr weit in der Entdeckung gemeiner Irrthümer gekommen zu ſeyn, wenn ſie zeigen können, daſs in der Natur gar kein Grund für alle die äuſsere Beſcheidenheit anzutreffen ſey, die wir von dem Ausdrucke, der Kleidung und dem ganzen Betragen des ſchönen Geſchlechts verlangen. Ich glaube, ich kann mir alle die Unruhe erſparen, weiter auf einen ſo gemeinen Gegenſtand zu dringen, und will, ohne weitere Vorbereitung ſogleich zu der Unterſuchung ſchreiten, auf welche Art ſolche Begriffe von der Erziehung, von den willkührlichen Konventionen der Menſchen, und von dem Intereſſe der Geſellſchaft entſpringen können.

Wer die Länge und Schwäche der menſchlichen Kindheit betrachtet, und den Antheil, den beide Geſchlechter von Natur an ihren Kindern nehmen, wird leicht einſehen, daſs eine Vereinigung zwiſchen dem männlichen und weiblichen Geſchlechte zur Erziehung der Kinder da ſeyn muſs, und daſs dieſe Vereinigung eine beträchtliche Dauer haben müſſe. Um aber die Menſchen zu bewegen, daſs ſie ſich dieſe Einſchränkung ſelbſt auflegen, und alle Beſchwerlichkeiten und Koſten gern übernehmen,

die

die damit verbunden ſind, ſo müſſen ſie glauben, daſs die Kinder ihr eigen gehören, und daſs ihr natürlicher Inſtinkt nicht gegen ein untergeſchobenes Objekt gerichtet iſt, wenn ſie ſich der Liebe und der Zärtlichkeit überlaſſen. Wenn wir nun den Bau des menſchlichen Körpers unterſuchen, ſo finden wir, daſs dieſe Sicherheit auf unſrer Seite äuſserſt ſchwer zu erreichen iſt; und daſs, da in der Verbindung der Geſchlechter das Princip der Zeugung von dem Manne zum Weibe gelangt, der Betrug auf der Seite des erſtern ſehr leicht ſtatt finden kann; da er hingegen auf Seiten der letzteren ganz unmöglich iſt. Aus dieſer ganz gemeinen und anatomiſchen Beobachtung läſst ſich der ganze groſse Unterſchied ableiten, der zwiſchen der Erziehung und den Pflichten der beiden Geſchlechter ſeyn muſs.

Sollte ein Philoſoph die Sache a priori beurtheilen, ſo würde er folgendergeſtalt ſchlieſsen. Die Menſchen finden ſich insbeſondere dadurch bewogen, für den Unterhalt und die Erziehung ihrer Kinder zu ſorgen, weil ſie ſich überreden, daſs ſie die ihrigen ſind; und daher iſt es ſehr vernünftig und ſogar nothwendig, ihnen über dieſen Punkt einige Sicherheit zu verſchaffen. Dieſe Sicherheit wird nicht ganz dadurch möglich, daſs man ſtrenge Strafen auf die Uebertretung der ehelichen Treue auf Seiten des Weibes ſetzt; denn dergleichen Strafen können nicht gebraucht werden, ohne einen geſetzmäſsigen Beweis für das Verbrechen zu haben,

der

der in dieſem Punkte äuſserſt ſchwer zu führen iſt. Was für ein Einſchränkungsmittel ſoll man alſo bei den Weibern anwenden, um einer ſo ſtarken Verſuchung zur Untreue, als in ihnen angetroffen wird, mit Glück entgegen zu arbeiten? Es ſcheint kein andres Gegenmittel möglich zu ſeyn, als die Strafe eines ſchlechten Rufs oder der Verluſt der Ehre; eine Strafe, die einen ſehr groſsen Einfluſs auf die menſchliche Seele hat, und zugleich von der Welt bei bloſsen Argwohn und Vermuthungen und bei Beweiſen ertheilt wird, die nie in einem Gerichtshofe würden können angenommen werden. Um alſo dem weiblichen Geſchlechte eine gehörige Einſchränkung aufzulegen, müſſen wir mit ihrer Untreue einen ſo hohen Grad der Schamhaftigkeit verknüpfen, der denjenigen noch weit übertrifft, der mit ihren ſonſtigen ungerechten Handlungen verknüpft iſt, und ihrer Keuſchheit müſſen wir in eben dem Maaſse groſses Lob widerfahren laſſen.

Allein ob dieſes gleich ein ſehr ſtarker Bewegungsgrund zur Treue iſt, ſo werden die Philoſophen doch bald entdecken, daſs er allein zu dieſem Zwecke noch nicht hinreichen würde. Alle Menſchen, beſonders aber das weibliche Geſchlecht, hat einen Hang, die entfernten Beweggründe zu überſehen, ſobald eine gegenwärtige Verſuchung da iſt. Nun iſt die Verſuchung hier die allerſtärkſte, die man ſich nur einbilden kann. Ihre Annäherungen ſind unmerklich und verführeriſch: und ein Frauenzimmer

zimmer findet leicht, oder ſchmeichelt ſich wenigſtens leicht gewiſſe Mittel zu finden, ihren guten Ruf zu ſichern, und allen verderblichen Folgen ihres Vergnügens zuvorzukommen. Es iſt alſo nöthig, daſs auſser dem Schimpf, der mit dergleichen Ausſchweifungen verbunden iſt, auch noch ein gewiſſes vorhergehendes Zaudern oder ein Scheu da ſey, welcher ihr erſtes Annähern ſchon erſchwert, und dem weiblichen Geſchlechte einen gewiſſen Abſcheu vor allen Ausdrücken, Stellungen und Freiheiten ertheilt, die einen unmittelbaren Bezug auf dieſen Genuſs haben.

Dieſes würde das Raiſonnement eines ſpekulativen Philoſophen ſeyn. Aber ich bin überzeugt, daſs wenn er nicht eine vollkommne Erkenntniſs der menſchlichen Natur hätte, ſo würde er ſolches als eine bloſse ſchimäriſche Spekulation anſehen müſſen, und würde den Schimpf, der die Untreue begleitet, und den Scheu gegen alle ihre Annäherungen als Principien betrachten, die in der Welt mehr zu wünſchen als zu hoffen wären. Denn, würde er ſagen, wodurch wollt ihr die Menſchen überreden, daſs die Uebertretungen der ehelichen Pflicht entehrender ſind, als jede andre Art von Ungerechtigkeit, wenn es offenbar iſt, daſs ſie wegen der Stärke der Verſuchung weit eher Entſchuldigung verdient? Und wie iſt es möglich, einen Abſcheu vor den erſten Annäherungen einer Luſt hervorzubringen, wozu die Natur ſelbſt uns einen

ſo

ſo groſsen Hang beigebracht hat; und noch dazu einen Hang, den man am Ende zur Fortpflanzung der Gattung, doch abſolut nothwendig befriedigen muſs.

Allein ſpekulative Raiſonnements, die den Philoſophen ſo viele Mühe koſten, werden oft von dem gemeinen Manne, ohne alles tiefe Nachdenken ganz natürlich gefunden; ſo wie Schwierigkeiten, die in der Theorie unüberſteiglich ſchienen, in der Ausübung oft ſehr leicht zu überwinden ſind. Diejenigen, denen an der Treue ihrer Weiber gelegen iſt, miſsbilligen natürlicherweiſe ihre Treuloſigkeit, und alle ihre Schritte, die dahin führen. Diejenigen, die kein Intereſſe dabei finden, werden vom Strome mit fortgeriſſen. Die Erziehung bemeiſtert ſich der noch biegſamen Gemüther des ſchönen Geſchlechts in der Iugend. Und wenn eine allgemeine Regel dieſer Art erſt einmal eingeführt iſt, ſo pflegen die Menſchen ſie, wie man ſchon weiſs, weit über die Grenzen auszudehnen, die ihr eigentlich gebühren, und worin ſie ihren erſten Principien nach allein wirken könnte. Daher werden Unverehelichte, wenn ſie auch gleich ſchon durch Ausſchweifungen verdorben ſind, durch eine alle Zucht und Schamhaftigkeit verletzende Aufführung nicht gereizt, ſondern vielmehr zurückgeſchreckt. Und obgleich alle dieſe Grundſätze eine offenbare Beziehung auf die Zeugung haben, ſo dürfen doch die Frauenzimmer, die ſchon Kinder gebohren haben, ſich

ſich keine gröſseren Freiheiten erlauben, als diejenigen, welche noch in der Blüthe ihrer Iugend und Schönheit ſind. Die Menſchen haben unſtreitig einen dunkeln Begriff davon, daſs alle die Begriffe von Beſcheidenheit und Anſtändigkeit eine Beziehung auf den Zeugungstrieb haben; denn ſie legen dieſelbigen Geſetze lange nicht mit demſelben Nachdruck dem männlichen Geſchlechte auf, weil hier jener Grund nicht ſtatt findet. Hier iſt die Ausnahme klar und weit ausgedehnt, indem ſie ſich auf einen ſehr einleuchtenden Unterſchied gründet, der eine deutliche Abſonderung und Trennung der Begriffe hervorbringt. Aber da der Fall in Anſehung aller verſchiedenen Iahre der Frauenzimmer nicht derſelbe iſt, ſo führt uns die allgemeine Regel, ob wir gleich wiſſen, daſs dieſe Begriffe blos auf den öffentlichen Nutzen gegründet ſind, über ihr urſprüngliches Princip hinaus, und macht, daſs wir die Begriffe von Beſcheidenheit auf das ganze Geſchlecht beziehen, von ihrer früheſten Kindheit an bis zu ihrem ſpäteſten Alter und gröſsten Schwachheit.

Der Muth, welches der Punkt der Ehre bei den Männern iſt, leitet ſein Verdienſt gröſstentheils auch von einer künſtlichen Einrichtung ab, ſo wie die Keuſchheit bei den Weibern; ob er gleich auch, wie wir in der Folge ſehen werden, einigen Grund in der Natur hat.

Was

Was die Verbindlichkeiten des männlichen Geſchlechts in Anſehung der Keuſchheit betrifft, ſo bemerke ich, daſs ſie nach den gemeinen Begriffen der Welt, faſt in eben dem Verhältniſſe zu den Verbindlichkeiten der Weiber ſtehen, als die Verbindlichkeiten des Geſetzes der Völker zu den Verbindlichkeiten des Geſetzes der Natur. Es iſt dem Vortheile der bürgerlichen Geſellſchaft entgegen, daſs die Männer eine gänzliche Freiheit haben, ihre Lüſte im Genuſſe der Venus zu ſtillen: Aber da doch dieſer Vortheil nicht ſo groſs iſt, als in Anſehung des weiblichen Geſchlechts, ſo iſt die moraliſche Verbindlichkeit, die daraus entſteht, auch verhältniſsmäſsig ſchwächer. Und um dieſes zu beweiſen, dürfen wir uns nur auf Erfahrung und Meinungen aller Völker und Zeiten berufen.

Dritter Theil.

Von den übrigen Tugenden und Laſtern.

Erſter Abſchnitt.

Von dem Urſprunge der natürlichen Tugenden und Laſter.

Wir kommen nun zu der Unterſuchung ſolcher Tugenden und Laſter, die gänzlich natürlich ſind, und gar nicht von der Kunſt und Erfindung der Menſchen abhängen. Die Prüfung derſelben ſoll dieſes Moralſyſtem beſchlieſsen.

Die hauptſächlichſte Quelle oder das wirkende Princip der menſchlichen Seele iſt Luſt oder Unluſt; und wenn dieſe Empfindungen weder in unſerm Verſtande noch Sinnen da ſind, ſo ſind wir gröſstentheils des Leidens oder Thuns, des Begehrens oder Wollens ganz unfähig. Die unmittelbarſten Wirkungen der Luſt und Unluſt ſind die begehrenden und verabſcheuenden Bewegungen des Gemüths; welche in Wollen, Verlangen, Verabſcheuen, Traurigkeit und Freude, Furcht und Hoffnung modificiret werden, je nachdem Luſt oder Unluſt ihr Verhältniſs ändert und entweder wahrſcheinlich oder unwahrſcheinlich, gewiſs oder ungewiſs werden, oder je nachdem ſie als auſser unſrer Macht für den

gegen-

gegenwärtigen Augenblick angeſehen werden. Wenn aber hierbei die Objekte, welche Luſt oder Unluſt verurſachen, ein Verhältniſs zu uns oder andern erhalten; ſo fahren ſie zwar immer noch fort, Begierde oder Abſcheu, Traurigkeit oder Freude zu erwecken. Aber ſie verurſachen zu gleicher Zeit die indirekten Leidenſchaften des Stolzes oder der Demuth, der Liebe oder des Haſſes, welche in dieſem Falle ein doppeltes Verhältniſs der Impreſſionen und Begriffe zu der Luſt und Unluſt haben.

Wir haben ſchon bemerkt, daſs der moraliſche Unterſchied ganz und gar von gewiſſen beſondern Empſindungen der Luſt und Unluſt abhängt, und daſs jede Gemüthseigenſchaft in uns oder andern, die uns bei ihrer Vorſtellung oder der Reflexion darüber Vergnügen macht, um deswillen auch tugendhaft iſt, ſo wie alles von derſelben Natur, das Miſsvergnügen erzeugt, laſterhaft iſt. Da alſo jede Eigenſchaft in uns oder andern, die Luſt gewährt, allemal Stolz oder Liebe verurſacht; ſo wie jede, die Unluſt erzeugt, Demuth oder Haſs hervorbringt: ſo folgt, daſs dieſe zwei Stücke in Anſehung unſrer Gemüthseigenſchaften als gleichgeltend betrachtet werden können, nemlich Tugend und das Vermögen Liebe oder Stolz hervorzubringen, Laſter und das Vermögen Haſs oder Demuth zu erwecken. Wir müſſen alſo in jedem Falle von dem einen auf das andere ſchlieſsen; und müſſen jede Eigenſchaft der Seele für tugendhaft erklären, die Liebe oder Stolz verurſacht;

ſo wie jede andre für laſterhaft, die Haſs oder Demuth verurſacht.

Wenn eine Handlung entweder tugendhaft oder laſterhaft iſt, ſo iſt ſie es blos als ein Zeichen einer Eigenſchaft oder eines Charakters. Sie muſs von beharrlichen Principien des Gemüths abhängen, die ſich über das ganze Betragen verbreiten, und Beſtandtheile des perſönlichen Charakters ausmachen. Die Handlungen ſelbſt, wenn ſie nicht von einem feſten Princip herrühren, haben keinen Einfluſs auf Liebe oder Haſs, Stolz oder Demuth; und werden folglich nie als moraliſch angeſehen.

Dieſe Bemerkung iſt von ſelbſt deutlich und verdient groſse Aufmerkſamkeit, da ſie in der gegenwärtigen Materie von ſehr groſser Wichtigkeit iſt. Wir dürfen in unſern Unterſuchungen über den Urſprung des Sittlichen nie eine einzelne Handlung betrachten: ſondern blos die Beſchaffenheit oder den Charakter, von welchem die Handlung herrührt. Dieſe allein ſind beharrlich genug, um unſre Empfindungen über eine Perſon zu afficiren. Handlungen ſind indeſſen doch beſſere Anzeigen von einem Charakter, als Worte oder ſelbſt Wünſche und Meinungen; aber ſie ſind doch auch nur in ſo weit mit Liebe oder Haſs, Lob oder Tadel verknüpft, als ſie ſolche Anzeigen ſind.

Um den wahren Urſprung des Sittlichen und derjenigen Liebe und desjenigen Haſſes zu entdecken, der von den Gemüthseigenſchaften entſteht, müſſen wir ſehr tief in den Gegenſtand eindringen, und

und einige Principien vergleichen, die wir ſchon ehemals geprüft und erklärt haben.

Wir wollen dabei anfangen, daſs wir noch einmal die Natur und die Kraft der Sympathie betrachten. Die menſchlichen Seelen ſind ſich alle in ihren Gefühlen und Wirkungen einander ähnlich; und es kann kein Menſch von irgend einer Leidenſchaft afficirt werden, welcher nicht alle die übrigen in einem gewiſſen Grade auch empfänglich ſeyn ſollten. Wie bei Saiten, die gleich geſpannt ſind, die Bewegung der einen den übrigen ſich mittheilt; ſo gehen alle Leidenſchaften ſehr leicht von der einen Perſon zur andern, und erzeugen in jedem Menſchen übereinſtimmende Bewegungen. Wenn ich die Wirkungen der Leidenſchaft in der Stimme und dem äuſsern Anſehen einer Perſon ſehe, ſo geht meine Seele unmittelbar von dieſen Wirkungen zu ihren Urſachen über, und bildet einen ſo lebhaften Begriff von der Leidenſchaft, der ſogleich in die Leidenſchaft ſelbſt verwandelt wird. Eben ſo, wenn ich die Urſachen einer Bewegung wahrnehme, ſo wird meine Seele zu den Wirkungen geführt und wird leicht auf eine gleiche Art bewegt. Wäre ich bei einer der ſchrecklichſten Operationen der Chirurgie gegenwärtig, ſo würde gewiſs, ſelbſt ehe ſie angingen, ſchon die Vorbereitung der Inſtrumente, das Zurechtlegen der Bandagen, das Heiſsmachen der Eiſen, nebſt allen den Zeichen der Angſt und des Bekümmerniſſes des Patienten und der Umſtehenden, eine groſse Wirkung auf

auf meine Seele haben und die ſtärkſten Empfindungen des Mitleidens und Schreckens erwecken. Keine Leidenſchaft eines andern entdeckt ſich der Seele unmittelbar. Wir können nur ihre Urſachen oder Wirkungen wahrnehmen. Von dieſen ſchlieſsen wir auf die Leidenſchaft: und folglich erwecken auch dieſe unſre Sympathie.

Unſre Empfindung der Schönheit hängt ebenfalls ſehr viel von dieſem Princip ab; und ſobald ein Objekt ſo beſchaffen iſt, daſs es Vergnügen bei ſeinem Beſitzer erweckt, ſo wird es jederzeit für ſchön gehalten; ſo wie jedes Ding, das ſo beſchaffen iſt, daſs es Unluſt erweckt, unangenehm und häſslich iſt. So macht bei einem Hauſe die Bequemlichkeit, bei einem Felde die Fruchtbarkeit, bei einem Pferde ſeine Stärke, bei einem Schiffe ſeine Geräumlichkeit, Sicherheit und Schnelligkeit im Lauf die hauptſächlichſte Schönheit aus. Hier gefällt alſo das Ding, welches ſchön genannt wird, allein durch die Eigenſchaft, vermittelſt der es eine gewiſſe Wirkung hervorbringen kann. Dieſe Wirkung iſt das Vergnügen oder der Vortheil einer andern Perſon. Nun gefällt uns das Vergnügen eines Fremden, gegen den wir keine beſondere Freundſchaft hegen, blos vermittelſt der Sympathie. Dieſem Princip iſt alſo die Schönheit beizumeſſen, die wir in jedem Dinge finden, das nützlich iſt. Was das Nützliche für einen beträchtlichen Antheil am Schönen habe, wird bei einigem Nachdenken bald deutlich werden. Sobald ein Gegenſtand die Fähigkeit hat, in dem

Be-

Beſitzer Vergnügen hervorzubringen, oder mit andern Worten, ſobald er die eigenthümliche **Urſache** des Vergnügens iſt, ſo kann man gewiſs verſichert ſeyn, daſs es dem Zuſchauer vermittelſt einer ſehr zarten Sympathie mit dem Beſitzer gefallen werde. Die mehreſten Werke der Kunſt werden blos nach Maaſsgabe ihrer Nützlichkeit für den Menſchen für ſchön gehalten, und ſelbſt viele von den Produkten der Natur haben ihre Schönheit aus dieſer Quelle. Hübſch und ſchön iſt bei den mehreſten Gelegenheiten keine abſolute, ſondern eine bloſse relative Eigenſchaft, und gefällt uns blos vermittelſt der Geſchicklichkeit, die es hat, einen Zweck hervorzubringen, der angenehm iſt *).

Daſſelbige Princip bringt in vielen Fällen eben ſowohl unſre Empfindungen der Sittlichkeit als das Gefühl der Schönheit hervor. Keine Tugend iſt mehrgeachtet, als die Gerechtigkeit und kein Laſter wird mehr verabſcheuet, als die Ungerechtigkeit; und es giebt keine Eigenſchaften, die den Charakter mehr entweder als liebenswürdig oder gehäſſig beſtimmen ſollten. Nun iſt die Gerechtigkeit offenbar blos deshalb eine moraliſche Tugend, weil ſie

*) Decentior equus, cujus adſtricta ſunt ilia; ſed idem velocior. Pulcher adſpectu ſit athleta, cujus lacertos exercitatio expreſſit; idem certamini paratior. Numquam vero ſpecies ab utilitate dividitur. Sed hoc quidem diſcernere modici judicii eſt. Quinctil. L. VIII.

ſie dem Wohle des Menſchengeſchlechts beförderlich iſt; und ſie iſt in der That nichts, als eine künſtliche Erfindung zu dieſem Zwecke. Eben dieſes kann man auch von dem bürgerlichen Gehorſam, den Geſetzen der Völker, der Beſcheidenheit und der guten Lebensart ſagen. Alle dieſe Tugenden ſind bloſse menſchliche Erfindungen für das Intereſſe der Geſellſchaft. Und da unter allen Völkern und zu allen Zeiten eine ſehr ſtarke ſittliche Empfindung mit denſelben verknüpft geweſen iſt, ſo müſſen wir einräumen, daſs das Nachdenken über die Anlage der Charaktere und die Gemüthseigenſchaften hinreichend ſeyn muſs in uns die Empfindungen des Lobes und Tadels hervorzubringen. Da nun die Mittel zu einem Zwecke blos alsdann angenehm ſeyn können, wenn der Zweck angenehm iſt; und da das Wohl der Geſellſchaft, wobei unſer eignes oder das Wohl unſrer Freunde nicht intereſſirt iſt, blos durch Sympathie gefällt: ſo folgt, daſs die Sympathie die Quelle der Achtung iſt, welche wir allen künſtlichen Tugenden erweiſen.

So erhellet alſo, daſs die Sympathie ein ſehr mächtiges Princip in der menſchlichen Natur iſt, daſs ſie einen groſsen Einfluſs auf unſern Geſchmack des Schönen hat und daſs ſie unſre ſittliche Empfindung bei allen künſtlichen Tugenden hervorbringt. Hieraus können wir ſchon vermuthen, daſs ſie auch noch manche andere Tugenden erzeugt; und daſs Eigenſchaften unſern Beifall erhalten werden, ſo bald ſie auf das Beſte des menſchlichen Geſchlechts abzie-

abzielen. Dieſe Muthmaſsung muſs zur Gewiſsheit werden, da wir finden, daſs die mehreſten ſolcher Eigenſchaften, die wir von Natur billigen, wirklich dieſe Beziehung auf Menſchenwohl haben, und die Menſchen zu tauglichen Gliedern der Geſellſchaft machen: da hingegen diejenigen Eigenſchaften, welche wir von Natur miſsbilligen, gerade eine entgegengeſetzte Beziehung haben, und das Zuſammenleben mit einer ſolchen Perſon gefährlich oder unangenehm machen. Denn nachdem man einmal gefunden hat, daſs dergleichen Beſtrebungen und Eigenſchaften Kraft genug haben, die ſtärkſte ſittliche Empfindung hervorzubringen, ſo können wir vernünftigerweiſe in dieſen Fällen auf keine andere Urſache des Lobes oder Tadels verfallen; da es ein unverletzlicher Grundſatz in der Philoſophie iſt, daſs, wo eine einzelne Urſache zu einer gewiſſen Wirkung hinreicht, wir uns dabei beruhigen müſſen und die Urſachen nicht ohne Noth vervielfältigen dürfen. Glücklicherweiſe haben wir Erfahrungen in Anſehung der künſtlichen Tugenden aufzuweiſen, wo die Beziehung der Eigenſchaften auf das Beſte der Geſellſchaft die einzige Urſache unſres Beifalls iſt, ohne daſs irgend ein Argwohn wegen der Konkurrenz eines andern Princips ſtatt finden könnte. Und hieraus lernen wir die Kraft dieſes Princips. Und wo alſo dieſes Princip Platz finden kann und die gebilligte Eigenſchaft wirklich für die Geſellſchaft wohlthätig iſt, da wird ein wahrer Philoſoph nie ein anderes Princip ver-

langen, um den ſtärkſten Beifall und die Achtung gegen dergleichen Tugenden zu erklären.

Daſs viele von den natürlichen Tugenden dieſe Beziehung auf das Wohl der Geſellſchaft haben, kann von niemanden bezweifelt werden. Sanftmuth, Wohlthätigkeit, Mitleiden, Edelmuth, Gütigkeit, Mäſsigung, Billigkeit, nehmen den erſten Platz unter den moraliſchen Tugenden ein, und werden gemeiniglich geſellige Tugenden genennt, um ihre Beziehung auf das Beſte der Geſellſchaft anzudeuten. Dieſes geht ſo weit, daſs einige Philoſophen allen moraliſchen Unterſchied als eine Wirkung der Kunſt und der Erziehung vorgeſtellt haben, indem ſich geſchickte Politiker bemüheten die heftigen Leidenſchaften der Menſchen einzuſchränken und zu machen, daſs ſie vermittelſt der Begriffe von Ehre und Schande zu dem allgemeinen Beſten das Ihrige mit beitragen müſsten. Dieſes Syſtem harmonirt indeſſen doch nicht mit der Erfahrung. Denn erſtlich giebt es auſser jenen Tugenden und Laſtern, welche ſich auf den öffentlichen Nutzen oder Schaden beziehen, auch noch andere. Zweitens, wenn die Menſchen nicht von Natur ein Gefühl für Lob und Tadel hätten, ſo könnte ſolches nimmermehr durch die Politiker erweckt werden; und die Ausdrücke, lobenswürdig und verehrungswerth, tadelnswürdig und verächtlich, würden eben ſo wenig verſtändlich ſeyn, als wenn ſie aus einer uns ganz unbekannten Sprache wären, wie wir ſchon oben bemerkt haben.

Allein

Allein ob dieſes Syſtem gleich irrig iſt, ſo kann es uns doch lehren, daſs der moraliſche Unterſchied groſsentheils auf der Beziehung der Eigenſchaften und Charaktere auf das Intereſſe der Geſellſchaft beruht; und daſs es der Antheil iſt, den wir an dieſem Intereſſe nehmen, welcher macht, daſs wir ſie billigen oder miſsbilligen. Nun nehmen wir durch keine Eigenſchaft einen ſo ſtarken Antheil an dem Wohle der Geſellſchaft, als vermittelſt der Sympathie; und folglich iſt ſie es auch, welche uns ſo weit auſser uns ſelbſt verſetzt, daſs wir an den Charakteren, die auf anderer Menſchen Wohl oder Weh einflieſsen, eine eben ſo groſse Luſt oder Unluſt empfinden, als ob ſie unmittelbar auf das unſrige in Beziehung ſtänden.

Der einzige Unterſchied zwiſchen den natürlichen Tugenden und der Gerechtigkeit liegt darinne, daſs das Gute, welches von den erſtern entſpringt, von jeder einzelnen Handlung entſteht und das Objekt einer natürlichen Leidenſchaft iſt: da hingegen eine einzelne Handlung der Gerechtigkeit an ſich betrachtet, oft dem allgemeinen Beſten widerſprechen kann; und blos die Zuſammenwirkung des menſchlichen Geſchlechts in einer allgemeinen Norm oder Syſtem gedacht, iſt vortheilhaft. Wenn ich Perſonen in ihrem Trübſale helfe, ſo iſt meine natürliche Menſchenliebe der Beweggrund dazu; und ſo weit ſich mein Beiſtand erſtreckt, ſo weit habe ich die Glückſeligkeit meiner Nebengeſchöpfe befördert. Allein wenn man alle die Fälle unterſuchen

chen ſollte, die vor einen Gerichtsſtuhl kommen; ſo würde man finden, daſs es jeden Fall für ſich betrachtet, oft der Menſchlichkeit weit angemeſſener ſeyn würde gegen die Geſetze der Gerechtigkeit als nach ihnen zu entſcheiden. Der Richter nimmt einem Armen etwas, um es dem Reichen zu geben; er ſpricht dem Lüderlichen die Arbeit des Fleiſsigen zu, und liefert dem Laſterhaften die Mittel in die Hände, ſich und andern zu ſchaden. Deſſenungeachtet iſt die ganze Verfaſſung der Geſetze und der Gerechtigkeit der Geſellſchaft ſehr zuträglich; und in Rückſicht auf dieſer Vortheile, haben ſie auch die Menſchen durch ihre freiwilligen Konventionen eingeführt. Nachdem ſie nun aber durch dieſe Konventionen einmal eingeführt iſt, ſo iſt mit ihr natürlicherweiſe auch eine ſehr ſtarke ſittliche Empfindung verknüpft; und dieſe kann nirgends anders herrühren als von unſrer Sympathie mit den Vortheilen der Geſellſchaft. Wir bedürfen keiner andern Erklärung von der Achtung, welche mit denjenigen natürlichen Tugenden verknüpft iſt, welche eine Beziehung auf das allgemeine Beſte haben.

Ich muſs ferner bemerken, daſs noch verſchiedene Umſtände da ſind, welche dieſe Hypotheſe in Beziehung auf die natürlichen Tugenden noch wahrſcheinlicher machen, als in Beziehung auf die künſtlichen. Es iſt gewiſs, daſs die Einbildungskraft weit ſtärker durch das, was einzeln iſt, als durch das, was allgemein iſt, afficirt wird; und daſs die

Empfin-

Empfindungen allemal weit ſchwerer erregt werden, wenn ihre Objekte in einem gewiſſen Grade ſchwankend und unbeſtimmt ſind. Nun iſt nicht gerade jede einzelne Handlung der Gerechtigkeit für die Geſellſchaft wohlthätig, wohl aber das ganze Verfahren oder das Syſtem; und es mag alſo vielleicht nicht eine einzelne Perſon ſeyn, für die wir uns intereſſiren, und welche Vortheil von der Gerechtigkeit zieht, ſondern die ganze Geſellſchaft ebenfalls. Im Gegentheil iſt jede einzelne Handlung des Edelmuths und jede Unterſtützung des Fleiſsigen und Hülfsloſen wohlthätig, und zwar wohlthätig für eine einzelne Perſon, die es verdient. Es iſt daher weit natürlicher zu glauben, daſs die Beziehungen der letzteren Tugenden unſre Empfindungen erregen und unſern Beifall erwerben werden, als die Beziehungen der erſteren; und da wir nun finden, daſs die Billigung der erſteren von ihren Beziehungen herrührt, ſo können wir mit noch weit gröſserm Rechte auch die Billigung der letztern von dieſer Urſache ableiten. Wenn wir eine Anzahl ähnlicher Wirkungen vor uns haben, und wir entdecken eine Urſach der einen Wirkung, ſo ſind wir berechtiget, dieſe Urſache für alle die übrigen Wirkungen zu brauchen, welche ſich daraus erklären laſſen: aber dieſes noch um ſo viel mehr, wenn dieſe andern Wirkungen ſolche Umſtände bei ſich führen, welche die Wirkung dieſer Urſache erleichtern.

Ehe ich weiter gehe, muſs ich noch zwei merkwürdige Umſtände in dieſer Sache anführen, welche

che Einwürfe gegen das gegenwärtige Syſtem zu ſeyn ſcheinen. Der erſte iſt folgender. Wenn eine Eigenſchaft oder ein Charakter eine Beziehung auf das Wohl der Menſchheit hat, ſo finden wir einen Wohlgefallen daran, und wir billigen ihn; weil ſie den lebhaften Begriff des Vergnügens erweckt; denn dieſer Begriff afficirt uns durch die Sympathie und iſt ſelbſt eine Art von Vergnügen. Da aber dieſe Sympathie ſehr veränderlich iſt, ſo ſollte man denken, müſste unſer ſittliches Gefühl auch aller dieſer Veränderungen fähig ſeyn. Wir ſympathiſiren mehr mit Perſonen, die uns nahe ſind, als mit ſolchen, die von uns ſehr weit entfernt leben; mehr mit unſern Bekannten, als mit Fremden; mehr mit unſern Landsleuten als mit Ausländern. Aber ungeachtet dieſer Veränderung unſrer Sympathie ertheilen wir doch denſelben moraliſchen Eigenſchaften in China eben den Beifall als in England. Ihre Tugend iſt allenthalben gleich, und ſie empfehlen ſich an jedem Orte der Achtung des verſtändigen Zuſchauers. Die Sympathie ändert ſich, ohne daſs deshalb unſre Achtung eine Veränderung erlitte. Unſre Achtung kann alſo nicht von der Sympathie kommen.

Hierauf antworte ich: die Billigung der moraliſchen Eigenſchaften rührt gröſstentheils gewiſs nicht von der Vernunft her, oder von einer Vergleichung der Begriffe; ſondern kömmt gänzlich von einem moraliſchen Geſchmacke und von gewiſſen Empfindungen der Luſt oder der Unluſt, welche aus der

der Beſchauung und Betrachtung gewiſſer beſonderen Eigenſchaften oder eigenthümlicher Charaktere entſtehen. Nun iſt es klar, daſs ſich dergleichen Empfindungen, woher ſie auch entſtanden ſeyn mögen, nach der Entfernung oder Nähe der Objekte ändern müſſen; und ich kann nicht eben das lebhafte Vergnügen bei den Tugenden einer Perſon empfinden die vor zwei tauſend Jahren in Griechenland gelebt hat, als ich bei den Tugenden eines vertrauten Freundes oder Bekannten fühle. Aber ich behaupte deshalb nicht, daſs ich den einen mehr achte als den andern: und wenn daher die Veränderung der Empfindung ohne eine Veränderung der Achtung ein Einwurf iſt, ſo trifft er eben ſo gut jedes andere Syſtem, als das Syſtem der Sympathie. Aber wenn man die Sache recht erwägt, ſo hat der Einwurf gar keine Kraft; und es läſst ſich in der Welt nichts leichter erklären, als die vorgebliche Schwierigkeit. Unſer Verhältniſs, beides ſowohl gegen die Perſonen als Sachen, iſt einem kontinuirlichen Wechſel unterworfen, und ein Menſch, der jetzt in einer ſehr weiten Entfernung von mir iſt, kann in einer kurzen Zeit mein vertrauter Freund werden. Ueberdem hat ein jeder beſonderer Menſch auch ein gewiſſes beſonderes Verhältniſs gegen andere; und es iſt unmöglich, daſs wir jemals auf eine vernünftige Art mit einander ſollten umgehen können, wenn jedermann die Charaktere und Perſonen ſich nur ſo vorſtellen dürfte, als ſie ihm von ſeinem beſondern Geſichtspunkte aus erſcheinen. Um alſo dieſen kon-

tinuirlichen Widerſpüchen zuvorzukommen und zu einer feſteren Beurtheilung der Dinge zu gelangen, ſetzen wir einige beſtändige und allgemeine Geſichtspunkte feſt, und verſetzen uns in unſern Gedanken allemal in ſie hinein, in welcher Lage wir für jetzt auch immer ſeyn mögen. Auf gleiche Art wird auch die äuſsere Schönheit blos durch das Vergnügen beſtimmt; und es iſt offenbar, daſs ein ſchönes Geſicht nicht ſo viel Vergnügen gewähren kann, wenn man es in einer Entfernung von zwanzig Schritten ſieht, als wenn es ganz nahe bei uns iſt. Indeſſen ſagen wir nicht, daſs es uns weniger ſchön vorkömmt: weil wir wiſſen, was es für eine Wirkung in einer gewiſſen Stellung haben wird, und durch dieſe Reflexion verbeſſern wir ſein augenblickliches Anſehen.

Im Allgemeinen ändern ſich alle Empfindungen des Lobes oder Tadels ab nach unſrer nahen oder entfernten Stellung gegen die gelobte oder getadelte Perſon und nach der jedesmaligen Stimmung unſres Gemüths. Aber dieſe Abänderungen kommen bei unſern allgemeinen Entſcheidungen nicht in Anſchlag, ſondern wir gebrauchen die Ausdrücke unſres Beifalles oder unſres Nichtbeifalles eben ſo als ob wir die Sache immer aus einem Geſichtspunkte betrachteten. Die Erfahrung lehrt uns da bald dieſe Art und Weiſe unſre Empfindungen oder wenigſtens unſre Sprache zu verbeſſern, wo die Empfindungen mehr einerlei und unveränderlich ſind. Wenn unſer

ſer Bedienter fleiſsig und treu iſt, ſo kann er leicht ſtärkere Empfindungen der Liebe und Zärtlichkeit in uns erwecken, als Markus Brutus, ſo wie er in der Geſchichte vorgeſtellt wird; aber deshalb ſagen wir doch nicht, daſs der erſtere Charakter mehr Lob verdiene, als der letztere. Wir wiſſen, daſs, kämen wir mit jenem berühmten Patrioten eben ſo nahe zuſammen, er einen viel höhern Grad von Liebe und Bewunderung in uns erwecken würde. Dergleichen Verbeſſerungen kommen bei allen Sinnen vor; und es wäre auch in der That unmöglich, je von einer Sprache Gebrauch zu machen, oder unſre Empfindungen einem andern mitzutheilen, wenn wir nicht die augenblicklichen Vorſtellungen der Dinge verbeſſerten und von unſrer gegenwärtigen Stimmung dabei abſtrahirten.

Wir loben oder tadeln alſo jemanden nach dem Einfluſſe der Charaktere und Eigenſchaften auf ſolche, die mit ihm häufig umgehen. Wir bringen dabei nicht in Anſchlag, ob die Perſonen, welche von jenen Eigenſchaften afficirt werden, Bekannte oder Unbekannte, Landsleute oder Ausländer ſind. Ja wir überſehen bei dergleichen allgemeinen Urtheilen ſogar unſer eignes Intereſſe; und tadeln keinen Menſchen um deswillen, weil er ſich einigen unſrer Anſprüche widerſetzt, wenn dabei ſein eigner Vortheil insbeſondere intereſſirt iſt. Wir verzeihen dem Menſchen einen gewiſſen Grad von Eigenliebe gern; denn wir wiſſen, daſs ſie mit der menſchlichen Natur unzertrennlich verbunden iſt

und

und zu unſerm Weſen und unſrer Einrichtung gehört. Und durch dieſe Betrachtung verbeſſern wir diejenigen Empfindungen des Tadels, die ſonſt ſo natürlich entſtehen, wenn ſich uns etwas widerſetzt.

Allein obgleich das allgemeine Princip des Lobes oder Tadels durch dergleichen andre Principien verbeſſert werden mag, ſo iſt es doch gewiſs, daſs ſie nicht zuſammen wirkſam ſind, und daſs unſre Leidenſchaften eben nicht oft vollkommen ſo wirken, wie es die gegenwärtige Theorie verlangt. Selten lieben die Menſchen dasjenige aus Herzensgrunde, was weit von ihnen iſt, und was mit ihrem Wohle in gar keiner vorzüglichen Verknüpfung ſteht; ſo wie es nicht weniger ſelten iſt, Perſonen zu finden, die es einem andern verzeihen können, wenn er mit ihrem Vortheile in Kolliſion kömmt, ſo ſehr ſich auch ſeine Handlungen, die unſerm Vortheile widerſtreiten, nach den allgemeinen Geſetzen der Sittlichkeit rechtfertigen laſſen. Hier iſt es genug, zu ſagen, daſs die Vernunft eine ſolche unpartheiiſche Aufführung fodert, daſs wir es aber ſelten ſo weit bringen können, und daſs unſre Leidenſchaften nicht leicht dem folgen, was uns der Verſtand rathet. Dieſe Worte wird man leicht verſtehen, wenn man ſich deſſen erinnert, was wir vorher über diejenige Vernunft geſagt haben, welche fähig iſt, ſich unſrer Leidenſchaft zu widerſetzen; und wornach wir ausmachten, daſs ſie nichts anders ſey, als eine allgemeine ruhige Beſtimmung der Leidenſchaften, gegründet auf eine entfernte

Aus-

Ausſicht oder auf Reflexion. Wenn wir die Menſchen blos nach dem Einfluſſe beurtheilen, den ihre Charaktere und unſer eignes Wohlbefinden, oder auch auf das Glück unſrer Freunde haben, ſo finden wir ſo viele Widerſprüche mit unſern Empfindungen in der Geſellſchaft und im Umgange, und eine ſolche Ungewiſsheit wegen den unaufhörlichen Veränderungen unſrer Lage, daſs wir einen andern Maaſsſtab des Verdienſtes und der Schuld ſuchen müſſen, der nicht ſo vieler Abänderungen fähig iſt. Haben wir aber auf dieſe Art unſern erſten Standpunkt verlohren, ſo können wir hernach auf keine andre eben ſo bequeme Art wieder eine feſte Stelle erhalten, als vermittelſt der Sympathie mit denen, die mit der Perſon in Verbindung ſtehen, die wir betrachten. Freilich wird dadurch die Vorſtellung bei weitem nicht ſo lebhaft, als wenn unſer eignes Wohl oder das Wohl unſrer Freunde dabei intereſſirt iſt; auch hat ſie lange nicht einen ſolchen Einfluſs auf unſre Liebe und Haſs; ſondern da ſie unſern ruhigen und allgemeinen Principien angemeſſen iſt, ſo hat ſie eine gleiche Gewalt über die Vernunft, und beſtimmt unſre Urtheile und Meinungen. Wir tadeln eine ſchlechte Handlung, die wir in der Geſchichte leſen, eben ſo ſehr, als eine andre, die in unſrer Nachbarſchaft ſo eben geſchehen iſt; welches ſo viel ſagen will, als, daſs die erſtere Handlung eben die ſtarken Empfindungen der Miſsbilligung verurſachen würde, als die letztere, wenn ſie ein gleiches Verhältniſs zu uns hätte.

Ich

Ich komme nun zu dem zweiten merkwürdigen Umſtande, deſſen ich mir vornahm Erwähnung zu thun. Wenn ein Menſch einen Charakter hat, der ſeiner natürlichen Beſchaffenheit nach für die Geſellſchaft wohlthätig iſt, ſo halten wir ihn für tugendhaft, und finden ein Vergnügen an der Anſchauung ſeines Charakters, wenn auch gleich beſondere zufällige Umſtände ſeine Wirkungen hindern, und ihn unfähig machen ſeinen Freunden und ſeinem Vaterlande zu dienen. Wenn der Tugend auch alles fehlſchlägt, ſo bleibt ſie dennoch Tugend; und die Liebe, welche ſie erwirbt, begleitet den Menſchen in ein Gefängniſs oder in eine Wüſte, wo ſich die Tugend gar nicht mehr durch Handlungen offenbaren kann, und für die ganze Welt verlohren iſt. Nun ſcheint dieſes ein Einwurf gegen das gegenwärtige Syſtem zu ſeyn. Die Sympathie verknüpft unſer Intereſſe mit dem Wohle der Menſchheit, und wenn die Sympathie die Quelle unſrer Achtung gegen die Tugend wäre, ſo würde die Empfindung der Billigung blos da ſtatt finden, wo die Tugend wirklich ihren Endzweck erreicht, und für das menſchliche Geſchlecht wohlthätig iſt. Wo ſie ihres Zwecks verfehlt, da iſt ſie blos ein unvollkommnes Mittel; und kann daher niemals um ihres Zwecks willen ein Verdienſt erlangen. Die Güte eines Zwecks kann nur ſolchen Mitteln ein Verdienſt verſchaffen, die vollſtändig ſind und den Endzweck wirklich hervorbringen.

Hierauf

Hierauf antworte ich, daſs ein Ding, welches nach allen ſeinen Theilen geſchickt iſt, einen angenehmen Endzweck zu erreichen, uns natürlicherweiſe Vergnügen machen muſs, und für ſchön zu halten iſt, wenn auch gleich einige äuſsere Umſtände fehlen, um ſie alle zuſammen wirkſam zu machen. Es iſt genug, wenn jedes Ding in dem Objekte ſelbſt vollſtändig iſt. Ein Haus, das ſo eingerichtet iſt, daſs dabei für alle Bequemlichkeiten des Lebens geſorgt iſt, gefällt uns deshalb; ob wir vielleicht gleich wiſſen, daſs niemals ein Menſch darin wohnen wird. Ein fruchtbarer Boden, und ein glückliches Klima erfüllt uns mit Vergnügen, wenn wir an die Glückſeligkeit denken, die ſie ihren Einwohnern verſchaffen würden, obgleich für jetzt das Land wüſt und leer iſt. Ein Mann, deſſen Glieder und Anſehen Stärke und Thätigkeit verſpricht, wird für ſchön gehalten, wenn er gleich zum ewigen Gefängniſs verdammt wäre. Die Einbildungskraft hat einige Leidenſchaften, die ihr gleichſam angehören, von denen die Empfindungen des Schönen ſehr abhängen. Dieſe Leidenſchaften werden durch gewiſſe Grade von Stärke und Lebhaftigkeit erregt, die geringer ſind als der Glaube, und gar nicht von der realen Exiſtenz ihrer Objekte abhängen. Sobald ein Charakter in jeder Rückſicht ſo beſchaffen iſt, daſs er für die Geſellſchaft wohlthätig werden kann, ſo geht die Einbildungskraft leicht von der Urſach zur Wirkung, ohne zu bedenken, daſs noch einige andre Umſtände erfodert werden, um

die Urſache vollſtändig zu machen. Allgemeine Regeln erzeugen eine Art von Wahrſcheinlichkeit, welche auf die Urtheilskraft zuweilen, und auf die Einbildungskraft allemal einfließen.

Es iſt wahr, wenn die Urſache vollſtändig iſt, und eine gute Anlage mit glücklichen Umſtänden vereiniget iſt, welche machen, daſs jene wirklich für die Geſellſchaft wohlthätig wird, ſo gewährt dieſes dem Zuſchauer ein gröſseres Vergnügen, und die damit verknüpfte Sympathie iſt noch lebhafter. Wir werden davon ſtärker afficirt, aber dennoch ſagen wir nicht, daſs der Charakter tugendhafter ſey, oder daſs wir ihn höher achten. Wir wiſſen, daſs eine Veränderung der Glücksumſtände die wohlthätige Gemüthsanlage ganz ohnmächtig machen kann; und daher trennen wir, ſo viel als möglich, die Gemüthsanlage von dem Glücke. Der Fall iſt eben ſo, wie wenn wir die verſchiedenen Empfindungen der Tugend verbeſſern, welche auf den verſchiedenen Entfernungen von uns beruhen, wo ſie ſich ereignen. Die Leidenſchaften richten ſich nicht immer nach unſern Verbeſſerungen; aber dieſe Verbeſſerungen dienen doch dazu, daſs ſie unſre abſtrakten Begriffe in Ordnung bringen, und daſs wir allein darauf Rückſicht nehmen, wenn wir im Allgemeinen über die Grade des Laſters und der Tugend urtheilen.

Die Kritiker haben bemerkt, daſs alle Worte oder Sätze, welche ſchwer auszuſprechen ſind, unangenehm ins Ohr fallen. Nun iſt kein Unterſchied

dazwi-

dazwiſchen, ob ſie ein Menſch ausſprechen hört, oder ob er ſie heimlich für ſich lieſt. Wenn ich mit meinen Augen ein Buch durchlaufe, ſo bilde ich mir ein, als ob ich alle Worte hörte; und werde alſo durch die Kraft der Imagination in denſelben unangenehmen Zuſtand verſetzt, als ob ich dieſelben wirklich ausſpräche. Der unangenehme Zuſtand iſt nicht real; ſondern weil man ſich vorſtellt, daſs eine ſolche Kompoſition von Worten die Kraft hat, ihn hervorzubringen, ſo iſt dieſes vollkommen hinreichend, die Seele mit einer unangenehmen Empfindung zu erfüllen, und die Rede rauh und unangenehm zu machen. Ein ähnlicher Fall iſt auch da, wo eine reale Qualität durch zufällige Umſtände unwirkſam gemacht, und ihres natürlichen Einfluſſes auf die Geſellſchaft beraubt wird.

Nach dieſen Grundſätzen können wir nun leicht den Widerſpruch heben, der zwiſchen der ausgebreiteten Sympathie, wovon unſre Empfindungen der Tugend abhängen, und jener eingeſchränkten Menſchenliebe zu ſeyn ſcheint, die ich ſchon oft als eine Eigenſchaft in der menſchlichen Natur bemerkt habe, und welche nach den vorhergehenden Erörterungen Gerechtigkeit und Eigenthum vorausſetzt. Meine Sympathie mit andern kann in mir die Empfindung der Unluſt und Miſsbilligung verurſachen, wenn ein Objekt vorgeſtellt wird, das eine Kraft hat in ihm Miſsvergnügen hervorzubringen; ob ich gleich nicht geſonnen bin ein Objekt meines eignen Intereſſes aufzuopfern,

oder einer meiner Leidenſchaften um des andern Vergnügens willen Gewalt anzuthun. Ein Haus kann mir wegen ſeiner ungeſchickten Bauart, und wegen der Unbequemlichkeit für ſeinen Eigenthümer miſsfallen; und doch kann ich dabei nicht Luſt haben, auch nur einen Heller dazu herzugeben, daſs es beſſer gebauet werde. Die Geſinnungen müſſen das Herz treffen, wenn ſie unſre Leidenſchaften berichtigen ſollen; aber ſie brauchen nicht über die Einbildungskraft hinauszureichen, um einen Einfluſs auf unſern Geſchmack zu gewinnen. Wenn ein Gebäude ein ungeſchicktes und altfränkiſches Anſehen hat, ſo erſcheint es dem Auge häſslich und unangenehm; ob wir gleich von der Feſtigkeit des Gebäudes noch ſo ſehr überzeugt ſind. Es iſt eine Art von Furcht, welche dieſe Empfindung der Miſsbilligung in uns hervorbringt; aber die Leidenſchaft iſt mit derjenigen nicht einerlei, die wir fühlen, wenn wir unter einer Mauer ſtehen müſſen, die wir wirklich für baufällig und unſicher halten. Die ſcheinbaren Eigenſchaften und Beziehungen der Objekte afficiren das Gemüth. Und die Bewegungen, welche ſie erwecken, ſind von einer ähnlichen Art, als die, welche von den realen Folgen dieſer Objekte herrühren, aber das Gefühl davon iſt verſchieden. Ia dieſe Bewegungen ſind ihrem Gefühle nach ſo verſchieden, daſs ſie ſich oft widerſtreiten können, ohne einander zu vernichten; wie wenn die Befeſtigungswerke einer Stadt wegen ihrer Güte für ſchön gehalten werden,

werden, ob wir gleich wünſchen, daſs ſie völlig zerſtört ſeyn möchten. Die Imagination bleibt den allgemeinen Vorſtellungen der Dinge getreu und unterſcheidet die Gefühle, welche ſie hervorbringen, von ſolchen, welche von unſrer individuellen und vorübergehenden Lage entſpringen.

Wenn wir die Lobreden prüfen, welche gemeiniglich groſsen Männern gehalten werden, ſo werden wir finden, daſs die mehreſten von den Eigenſchaften, die man ihnen beilegt, ſich in zwei Klaſſen eintheilen laſſen, nemlich in ſolche, welche ſie geſchickt machen, ihre Pflicht in der Geſellſchaft zu thun; und ſolche, welche ſie ſich ſelbſt nützlich machen, und ſie in den Stand ſetzen, ihren eignen Vortheil zu beſorgen. Ihre Klugheit, Mäſsigkeit, Sparſamkeit, Fleiſs, Eifer, Unternehmungsgeiſt, Geſchicklichkeit werden eben ſo ſehr gerühmt, als ihre Groſsmuth und Menſchenliebe. Wenn wir mit einer Eigenſchaft Nachſicht haben, welche den Menſchen unfähig macht, im Leben ſich hervorzuthun, ſo iſt dieſes ein gewiſſer Grad von Phlegma, der den Menſchen nicht ſeine Wirkſamkeit und Fähigkeit ganz benimmt, ſondern ihn nur in ſeiner Thätigkeit zurückhält und bedächtig macht; und dieſes ohne einigen Schaden für die Perſon ſelbſt, weil es gewiſſermaſsen aus freier Wahl geſchieht. Dennoch wird das Phlegma allgemein für einen Fehler gehalten, und zwar für einen ſehr groſsen, wenn es übertrieben iſt: und die Freunde eines Andern wol-

len niemals zugeben, daſs er ihm unterworfen ſey, auſser wenn ſie ſeinen Charakter in weſentlichern Stücken rechtfertigen wollen. Er könnte eine Figur ſpielen, ſagen ſie, wenn er ſich nur mehr Mühe geben wollte; ſein Verſtand iſt geſund, er begreift ſchnell, und hat ein ſtarkes Gedächtniſs; aber er haſſet die Geſchäfte und macht ſich nichts aus ſeinem Glücke. Und dieſes machen die Menſchen ſogar bisweilen zu einem Gegenſtande der Eitelkeit; wiewohl ſie ſich immer dabei das Anſehen geben, als ob ſie dadurch einen Fehler geſtünden; weil ſie denken, daſs dieſe Unfähigkeit zu Geſchäften viele weit edlere Eigenſchaften verrathe; als einen philoſophiſchen Geiſt, einen feinen Geſchmack, einen groſsen Witz oder einen Hang zum Vergnügen und zur Geſellſchaft. Aber nehmt einen andern Fall: Setzet eine Eigenſchaft, die, ohne eine Anzeige anderer guten Eigenſchaften zu ſeyn, einen Menſchen g a n z untauglich zu Geſchäften macht, und ſeinem eignen Vortheile nachtheilig iſt, als ein ſtumpfer Verſtand, und eine ſchlechte Urtheilskraft in Anſehung aller Gegenſtände im Leben; Unbeſtändigkeit und Unentſchloſſenheit; oder ein Mangel an Geſchick, ſich in die Menſchen und in die Geſchäfte zu finden; ſo wird man alle dieſe Eigenſchaften für Unvollkommenheiten in einem Charakter halten; und viele Menſchen würden ſich eher zu den gröſsten Verbrechen bekennen, als daſs ſie den Argwohn ſollten auf ſich haften laſſen, daſs ſie denſelben nur im geringſten Grade unterworfen wären.

Es iſt ein groſses Glück für unſere philoſophiſchen Unterſuchungen, wenn wir ein und eben daſſelbe Phänomen durch eine Menge von verſchiedenen Umſtänden abgeändert finden; weil wir uns dadurch, daſs wir das entdecken, was ihnen gemeinſchaftlich gehört, deſto mehr von der Wahrheit derjenigen Hypotheſe überzeugen können, deren wir uns bedienen, um ſie zu erklären. Wenn nichts für eine Tugend gehalten würde, als was für die Geſellſchaft heilſam iſt, ſo wäre ich überzeugt, daſs die vorhergehende Erklärung des moraliſchen Gefühls immer noch, und zwar um der evidentſten Gründe willen, angenommen werden müſste. Aber dieſe Evidenz muſs bei uns noch gröſser werden, wenn wir andre Arten von Tugenden finden, welche ſchlechterdings gar nicht anders, als aus dieſer Hypotheſe erklärt werden können. Hier iſt ein Menſch, dem es eben nicht an geſelligen Eigenſchaften fehlt; aber was ihn hauptſächlich empfiehlt, iſt ſeine Gewandtheit in Geſchäften, wodurch er ſich aus den gröſsten Schwierigkeiten herausgeholfen, und die verwickeltſten Angelegenheiten mit einer ganz beſondern Geſchicklichkeit und Klugheit ausgeführt hat. Ich fühle, daſs unmittelbar in mir eine Achtung gegen dieſen Mann entſtehet; und ehe ich noch mit ihm eine Bekanntſchaft errichtet habe, wollte ich ihm gern eher einen Dienſt erweiſen, als jedem andern, deſſen Charakter dem ſeinigen zwar in jedem Stücke gleich iſt, dem aber jene beſondere Eigenſchaft fehlt. In dieſem

Falle

Falle werden die Eigenſchaften, welche mir gefallen, ſämmtlich als nützlich für die Perſon ſelbſt und als geſchickt angeſehen, ſeinen Vortheil und ſein Vergnügen zu befördern. Sie werden blos als Mittel zu einem Zwecke betrachtet, und gefallen nach dem Maaſse ihrer Tauglichkeit zu dieſem Zwecke. Der Zweck muſs alſo für mich angenehm ſeyn. Aber was macht den Zweck angenehm? Die Perſon iſt ein Fremder; mein Vortheil iſt auf keine Art mit ihm verknüpft, und ich habe keine Verbindlichkeit gegen ihn. Seine Glückſeligkeit intereſſirt mich nicht mehr als die Glückſeligkeit jedes andern menſchlichen und in der That jedes empfindenden Geſchöpfs: das heiſst, es afficirt mich blos durch Sympathie. Aus dieſem Grunde nehme ich einen ſo ſtarken Antheil an ſeiner Glückſeligkeit und an ſeinem Wohlbefinden, daſs ich dabei eine ſehr ſichtbare Bewegung empfinde. Die Erſcheinung der Eigenſchaften, welche *geſchickt* ſind, ſie zu befördern, macht einen angenehmen Eindruck auf meine Einbildungskraft, und zwingen mir Liebe und Hochachtung ab.

Dieſe Theorie kann es erklären, weshalb die nämlichen Eigenſchaften in allen Fällen beides Stolz und Liebe, Demuth und Haſs hervorbringen; und weshalb der nämliche Menſch allemal tugendhaft oder laſterhaft, geachtet oder verachtet bei andern iſt, der bei ſich ſelbſt in einem ſolchen Kredit ſteht. Eine Perſon, in der wir eine Leidenſchaft oder eine Fertigkeit entdecken, die urſprünglich allein ihr ſelbſt

ſelbſt ſchädlich iſt, wird uns doch immer unangenehm, blos um ihretwillen; ſo wie auf der andern Seite ein Menſch, deſſen Charakter nur allein für andre gefährlich und unangenehm iſt, niemals mit ſich ſelbſt zufrieden ſeyn kann, ſo lange er dieſen Fehler an ſich bemerkt. Und dieſes gilt nicht nur von den Charakteren und Sitten überhaupt, ſondern auch von den allerkleinſten Umſtänden. Ein heftiger Huſten bei einem andern iſt uns unangenehm; ob wir gleich an ſich gar nicht dabei leiden. Ihr werdet einen Menſchen kränken, wenn ihr ihm ſagt, daſs er einen ſtinkenden Athem habe; ob er ſelbſt gleich nichts Unangenehmes davon empfindet. Unſre Phantaſie verändert ſehr leicht unſre Lage; und wir betrachten uns entweder ſo, wie wir andern vorkommen, oder wir betrachten andre, wie ſie ſich ſelbſt fühlen; wir verſetzen uns auf dieſe Art in Empfindungen, die uns gar nicht angehören, und wobei uns nichts als die Sympathie intereſſiren kann. Und dieſe Sympathie treiben wir bisweilen ſo weit, daſs uns ſelbſt eine Eigenſchaft, die uns recht wohl behagt, miſsfällt, blos weil ſie andern miſsfällt, und uns in ihren Augen unangenehm macht; ob wir gleich vielleicht niemals einen Vortheil davon haben können, daſs wir uns ihnen angenehm machen.

Es hat in allen Zeiten ſehr viele Moralſyſteme gegeben, deren ſich Philoſophen angenommen haben; wenn man ſie aber recht genau unterſucht, ſo ſcheinen ſie ſich auf zwei reduciren zu laſſen, welche

allein

allein unſre Aufmerkſamkeit verdienen. Das moraliſche Gute und Böſe wird ganz gewiſs durch unſre Empfindungen, nicht durch Vernunft unterſchieden: aber dieſe Empfindungen können entweder von dem bloſsen Anſehen oder der Erſcheinung der Charaktere und Leidenſchaften entſtehen, oder von der durch Ueberlegung erworbenen Einſicht, daſs ſie auf die Glückſeligkeit des menſchlichen Geſchlechts und einzelner Perſonen abzielen. Meine Meinung iſt, daſs dieſe Urſachen in unſern moraliſchen Urtheilen beide untermiſcht ſind; auf eben die Art, wie ſie es in unſern Entſcheidungen über die mehreſten Arten der äuſsern Schönheit ſind: ob ich hierbei gleich glaube, daſs die Betrachtungen über die Beziehungen der Handlungen auf das gemeine Beſte, bei weiten den gröſsten Einfluſs haben, und alle die Hauptzweige unſrer Schuldigkeit beſtimmen. Indeſſen giebt es doch in weniger wichtigen Fällen Beiſpiele, wo dieſer unmittelbare Geſchmack oder Sinn unſre Billigung hervorbringt. Witz und ein gewiſſes leichtes und ungenirtes Betragen, ſind Eigenſchaften, die andern unmittelbar angenehm ſind, und ihre Liebe und Haſs erzwingen. Einige dieſer Eigenſchaften bringen bei andern durch beſondere urſprüngliche Principien der menſchlichen Natur, die hier nicht erklärt werden können, Vergnügen hervor. Andre können in mehr allgemeinere Principien aufgelöſt werden. Dieſes wird durch eine eigenthümliche Unterſuchung am deutlichſten können dargethan werden.

Se

So wie einige Eigenſchaften ihr Verdienſt dadurch erhalten, daſs ſie andern unmittelbar angenehm ſind, ohne eine Beziehung auf das allgemeine Beſte; ſo werden auch einige deshalb tugendhaft genennt, weil ſie der Perſon, die ſie hat, unmittelbar angenehm ſind. Iede Leidenſchaft und jede Wirkung der Seele hat ein eigenthümliches Gefühl, das entweder angenehm oder unangenehm iſt. Das erſte iſt tugendhaft, das zweite laſterhaft. Dieſes eigenthümliche Gefühl macht die wahre Natur der Leidenſchaft aus; und bedarf daher keiner weitern Erklärung.

Allein ob nun gleich der Unterſchied zwiſchen Tugend und Laſter, aus dem unmittelbaren Vergnügen oder Miſsvergnügen geradezu zu fließen ſcheint, welches die einzelnen Eigenſchaften in uns oder Andern verurſachen; ſo iſt doch leicht zu bemerken, daſs er auch einem beträchtlichen Theile nach von dem ſo oft urgirten Princip der Sympathie abhängt. Wir geben einer Perſon unſern Beifall, die ſolche Eigenſchaften beſitzt, die ihr ſelbſt unmittelbar angenehm ſind; ob ſie gleich faſt keinem Menſchen etwas nützen. Um dieſes zu erklären, müſſen wir die vorhergehenden Principien zu Hülfe nehmen.

So, um eine allgemeine Ueberſicht dieſer Hypotheſe zu geben, wird jede Eigenſchaft des Gemüths tugendhaft genennt, welche bei ihrer bloſsen Anſchauung Vergnügen gewährt; ſo wie jede Eigenſchaft, die, ſobald man ſie ſich vorſtellt, Unluſt gewährt,

gewährt, Laſter heiſst. Dieſe Luſt und dieſe Unluſt kann aus vier verſchiedenen Quellen entſtehen. Denn wir empfinden Luſt bei der Vorſtellung eines Charakters, der von Natur geſchickt iſt, Andern oder der Perſon, die ihn beſitzt, ſelbſt nützlich zu ſeyn, oder der für Andre oder die Perſon ſelbſt angenehm iſt. Vielleicht wird man ſich wundern, daſs wir unter allen dieſen Vortheilen und Vergnügungen unſer eignes Selbſt vergeſſen, an dem uns doch bei jeder andern Gelegenheit ſo viel gelegen war. Allein man wird ſich bald über dieſen Punkt zufrieden geben, wenn man erwägt, daſs, da einer jeden einzelnen Perſon Vergnügen und Vortheil ſo verſchieden iſt, es unmöglich iſt, daſs die Menſchen je in ihren Empfindungen und Urtheilen einig werden können, wenn ſie nicht einen gewiſſen allgemeinen Geſichtspunkt wählen, aus welchem ſie ſämtlich ihr Objekt anſehen, und welcher verurſacht, daſs es ihnen allen in einerlei Geſtalt erſcheint. Nun iſt bei der Beurtheilung eines Charakters der einzige Vortheil oder das einzige Vergnügen, das jeder einzelnen Perſon als eben daſſelbe vorkommen muſs, um dasjenige, welches in der Perſon ſelbſt ſich findet, die geprüft wird; oder dasjenige, welches in denen Perſonen iſt, die mit ihr in Verknüpfung ſtehen. Und obgleich dergleichen Vortheile und Vergnügungen uns nicht ſo ſtark afficiren, als unſre eignen; ſo ſind ſie doch dafür auch weit anhaltender und allgemeiner, und halten daher ſelbſt im praktiſchen Leben den letztern das Gleichgewicht,

und

und gelten in der Spekulation allein für den richtigen Maaſsſtab der Tugend und der Moralität. Sie allein bringen dasjenige ganz eigenthümliche Gefühl oder die Empfindung hervor, wovon der moraliſche Unterſchied abhängt.

Was den guten oder böſen Lohn der Tugend oder des Laſters anbetrifft, ſo iſt er offenbar eine Folge der Empfindungen des Vergnügens oder Miſsvergnügens. Dieſe Empfindungen erzeugen Liebe oder Haſs; und Liebe oder Haſs ſind nach der urſprünglichen Einrichtung der menſchlichen Leidenſchaften mit Wohlwollen oder Uebelwollen verknüpft; das heiſst, mit einem Verlangen die Perſon, welche wir lieben, glücklich, und die Perſon, welche wir haſſen, unglücklich zu machen. Wir haben hiervon bei einer andern Gelegenheit weitläuftiger gehandelt.

Zweiter Abſchnitt.

Von der Gröſse der Seele.

Nunmehr iſt es Zeit, dieſes allgemeine Syſtem der Sittenlehre durch Anwendung deſſelben auf einzelne Beiſpiele von Tugenden und Laſtern zu erläutern, und zu zeigen, wie ihr Verdienſt oder ihre Schuld aus den vier hier angegebenen Quellen entſteht. Wir wollen mit der Prüfung der Leidenſchaften des Stolzes und der Demuth den Anfang machen, und wollen erwägen,

was ſie für Laſter nach ſich ziehen, wenn ſie übertrieben ſind, und was für Tugenden entſpringen, wenn ſie in den gehörigen Schranken bleiben. Ein übertriebener Stolz oder eine zu übermüthige Meinung von ſich ſelbſt wird jederzeit für fehlerhaft gehalten, und wird allgemein gehaſst; ſo wie Beſcheidenheit, oder ein gehöriges Gefühl unſrer Schwäche für tugendhaft geachtet wird, und das Wohlwollen eines jeden nach ſich zieht. Dieſes gehört unter den vier Quellen der moraliſchen Unterſcheidungen der dritten zu, nemlich der unmittelbaren Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit, welche Andre bei einer Eigenſchaft empfinden, ohne daſs ſie weiter über eine Beziehung dieſer Eigenſchaft reflektiren.

Um dieſes zu beweiſen, müſſen wir zweier Principien gedenken, die ſehr ſichtbar in der menſchlichen Natur ſind. Das erſte davon iſt die Sympathie und die Mittheilung der Empfindungen und Leidenſchaften, welche ſchon oben erwähnt iſt. Die Harmonie der menſchlichen Seelen iſt ſo eng und innig, daſs mich ein Menſch, ſobald er ſich mir nähert, mit allen ſeinen Meinungen erfüllt, und mein Urtheil mehr oder weniger auf ſeine Seite zieht. Und obgleich meine Sympathie mit ihm, bei vielen Gelegenheiten nicht ſo ſtark iſt, daſs dadurch meine Geſinnungen und meine Art zu denken ganz und gar geändert wird; ſo iſt ſie doch ſelten ſo ſchwach, daſs ſie nicht den noch unbefeſtigten und leichten Gang meiner Gedanken ſtören und derjenigen Mei-

nung

nung einiges Gewicht geben ſollte, welche mir ſein Beifall und ſeine Billigung empfiehlt. Und es kömmt dabei gar nicht darauf an, auf welchen Gegenſtand er und ich unſre Gedanken anwenden. Wir mögen über eine gleichgültige Perſon oder über meinen eignen Charakter urtheilen, meine Sympathie giebt ſeiner Entſcheidung immer gleiche Kraft: und ſelbſt ſeine Meinungen von ſeinem eignen Verdienſt machen, daſs ich ihn in demſelben Lichte ſehe, in welchem er ſich ſelbſt betrachtet.

Dieſes Princip der Sympathie iſt von ſo mächtiger und einnehmender Natur, daſs es an den mehreſten unſrer Empfindungen und Leidenſchaften Theil hat, und daſs es ſogar oft da wirkt, wo gerade das Gegentheil ſtatt zu haben ſcheint. Denn es iſt merkwürdig, daſs wenn ſich mir ein Menſch in einem Stücke widerſetzt, worauf ich ſehr viel halte und meine Leidenſchaft durch ſeinen Widerſpruch reizt, daſs ich alsdann ſchon allemal einen Grad von Sympathie mit ihm habe, und daſs meine Gemüthsbewegung aus keiner andern Quelle kömmt. Wir bemerken hier einen offenbaren Streit oder ein Gegeneinanderſtoſsen einander entgegengeſetzter Principien und Leidenſchaften. Auf der einen Seite iſt diejenige Leidenſchaft oder Empfindung, die mir natürlich iſt; und es iſt zu merken, daſs je ſtrenger dieſe Leidenſchaft iſt, deſto gröſser iſt die Gemüthsbewegung. Es muſs alſo eine Leidenſchaft oder Bewegung auf der andern Seite ſeyn; und dieſe Leidenſchaft kann nirgends herrühren, als von

der

der Sympathie. Die Empfindungen anderer können uns nie afficiren, auſser wenn ſie gewiſſermaſsen unſre eignen werden; in welchem Falle ſie durch Widerſtrebuug oder Erhöhung unſrer Leidenſchaften eben ſo auf uns wirken, als wenn ſie aus unſerer eignen Gemüthsbeſchaffenheit und Natur urſprünglich entſtanden wären. So lange ſie in den Gemüthern von andern verborgen liegen, können ſie keinen Einfluſs auf uns haben: und ſelbſt wenn ſie uns bekannt geworden ſind, und nicht weiter als in unſre Phantaſie oder zu unſerm Verſtande gelangen; ſo ſind dieſe Vermögen ſo ſehr an Objekte jeder verſchiedenen Art gewöhnt, daſs ein bloſser Begriff, wenn er auch gleich unſern Empfindungen und Neigungen entgegen iſt, uns allein genommen nie afficiren würde.

Das zweite Princip, deſſen ich erwähnen will, iſt die Vergleichung oder die Abänderung unſrer Urtheile über Objekte nach dem Verhältniſſe, in welchem ſie mit denen ſtehen, mit welchen wir ſie vergleichen. Wir urtheilen über die Dinge mehr nach Vergleichung als nach ihrem innern Werth und ihrer abſoluten Würde; und ſehen jedes Ding für geringer an, ſobald es einem andern Dinge von eben der Art, das höher iſt, entgegengeſetzt wird. Aber keine Vergleichung fällt öfter vor, als die mit uns ſelbſt; und daher findet ſie ſich auch bei jeder Gelegenheit und vermiſcht ſich mit den mehreſten unſrer Leidenſchaften. Dieſe Art von Vergleichung ſteht in ihrer Wirkung der Sympathie

pathie gerade entgegen, wie wir ſchon in der Abhandlung über das Mitleiden und die Bosheit bemerkt haben *). „In allen Arten der Vergleichung macht ein Objekt, daſs wir von einem „andern, mit dem es vergleichen wird, eine Empfindung bekommen, die das Widerſpiel von derjenigen iſt, welche entſteht, wenn wir es geradezu und unmittelbar betrachten. Die direkte Vorſtellung von eines Andern Vergnügen gewährt uns „natürlicherweiſe Luſt, und alſo bringt ſie Unluſt „hervor, wenn ſie mit unſerm eignen verglichen wird. „Seine Unluſt, an ſich betrachtet, iſt uns unangenehm; aber ſie vermehrt den Begriff unſrer eignen „Glückſeligkeit, und deshalb gewährt ſie uns Vergnügen."

Da alſo dieſe Principien der Sympathie und der Vergleichung mit uns einander widerſtreiten, ſo wird es indeſſen der Mühe werth ſeyn, zu erwägen, was ſich auſser der beſondern Gemüthsbeſchaffenheit der Perſon für allgemeine Regeln feſtſetzen laſſen, dem einen oder dem andern jener Principien die Obergewalt zu verſchaffen. Geſetzt ich wäre in vollkommner Sicherheit auf dem feſten Lande, und wollte gern einiges Vergnügen von der Vorſtellung davon genieſsen: ſo müſste ich an den elenden Zuſtand derer denken, die auf der See einem Sturme ausgeſetzt ſind, und müſste mich bemühen dieſen Begriff ſo ſtark und lebhaft, als möglich zu machen, damit ich meine eigne Glückſeligkeit um dieſes Kontraſts willen

*) S. B. II. Th. 2. Abſchn. 8.

willen deſto ſtärker fühlen möchte. Aber was ich mir hierbei auch immer für Mühe geben mag, ſo wird die Vergleichung nie eine ſo groſse Gewalt haben, als wenn ich wirklich an dem Ufer bin *), und in der Ferne ein Schiff ſehe, das mit einem Sturme kämpft und jeden Augenblick in Gefahr iſt, an einem Felſen zerſchmettert zu werden, oder an einer Sandbank zu ſcheitern. Aber man ſetze, dieſer Begriff werde noch lebhafter. Man ſtelle ſich vor, das Schiff werde ſo nahe an mich heran getrieben, daſs ich deutlich das Schrecken wahrnehmen kann, das ſich auf den Geſichtern der Schiffer und der Reiſenden abbildet, daſs ich ihr klägliches Schreien höre, ſehe, wie die zärtlichſten Freunde ſich das letzte Lebewohl ſagen, oder ſich umfaſſen, mit dem Entſchluſſe, Arm in Arm umzukommen. Kein Menſch hat ein ſo fühlloſes Herz, daſs er bei einem ſolchen Anblicke Vergnügen empfinden, oder den Bewegungen des zärtlichſten Mitleidens und der rührendſten Sympathie widerſtehen könnte. Es giebt alſo offenbar in dieſem Falle eine gewiſſe Mittelſtraſse; und es iſt augenſcheinlich, daſs, wenn die Vorſtellung zu ſchwach iſt, die Vergleichung derſelben keinen Einfluſs hat; und daſs ſie auf der andern

*) Suave mari magno turbantibus aequora ventis
E terra magnum alterius ſpectare laborem.
Non quia vexari quemquam eſt jucunda voluptas
Sed quibus ipſo malis careas quia cernere ſuav' eſt.
LUCRET.

andern Seite, wenn ſie zu ſtark iſt, gänzlich durch Sympathie auf uns wirkt, die der Vergleichung entgegen iſt. Da die Sympathie darin beſteht, daſs ein Begriff in eine Impreſſion verwandelt wird, ſo erfodert ſie eine gröſsere Stärke und Lebhaftigkeit von dem Begriffe, als zur Vergleichung erfodert wird.

Alles dieſes läſst ſich leicht auf die gegenwärtige Materie anwenden. Wir kommen uns in unſern eignen Augen in der Gegenwart eines groſsen Mannes oder eines Menſchen von einem erhabneren Geiſte ſehr klein vor; und dieſe Demuth macht einen anſehnlichen Beſtandtheil von derjenigen Ehrfurcht aus, die wir nach unſerem *) vorhergehenden Raiſonnement über dieſe Leidenſchaft unſern Obern erweiſen. Bisweilen entſteht ſogar Neid und Haſs aus der Vergleichung; bei dem gröſsten Theile der Menſchen aber bleibt es bei Ehrfurcht und Achtung. Da die Sympathie einen ſo ſtarken Einfluſs auf das menſchliche Gemüth hat, ſo macht ſie, daſs Stolz gewiſſermaſsen dieſelbige Wirkung hat, als Verdienſt; und indem ſie uns in ſolche hohe Empfindungen verſetzt, als der ſtolze Mann von ſich hat, ſo bringt ſie diejenige Vergleichung zu wege, die ſo kränkend und unangenehm iſt. Unſer Verſtand ſtimmt ſeiner ſchmeichelhaften Meinung, in der er ſich ſelbſt ſo ſehr gefällt, nicht gänzlich bei; aber doch wird er ſo erſchüttert, daſs er denſelben Be-

*) S. B. II. Th. 2. Abſchn. 10.

Begriff, in welchem ſich jener darſtellt, aufnimmt, und daſs er ihm einen Einfluſs über die ſchwankenden Vorſtellungen der Phantaſie verſtattet. Ein Menſch, der ſich in einer müſsigen Stunde einen Begriff von einer Perſon formirt, die ihn an Verdienſt weit übertrifft, würde an dieſer Erdichtung nichts Anſtöſsiges oder Demüthigendes finden: Wenn aber ein Menſch, von dem wir wirklich glauben, daſs er tief unter uns ſteht, vor uns ſteht; wenn wir an ihm einen auſserordentlichen Grad von Stolz und Eigendünkel bemerken; ſo bemächtiget ſich die feſte Ueberredung, die er von ſeinem eignen Verdienſte hat, der Einbildungskraft, und erniedriget uns auf eben die Art in unſern eignen Augen, als wenn er wirklich alle die groſsen Vorzüge beſäſse, die er ſich ſelbſt ſo freigebig ertheilt. Unſer Begriff hält hier gerade die Mitte, welche nöthig iſt, wenn er auf uns durch Vergleichung wirken ſoll. Wäre er mit Glauben verknüpft, und käme es uns wirklich ſo vor, als ob die Perſon das Verdienſt hätte, welches ſie ſich anmaſst, ſo würde er gerade eine entgegengeſetzte Wirkung haben und durch Sympathie auf uns wirken. Der Einfluſs dieſes Princips würde ſodann ſtärker ſeyn als des Princips der Vergleichung, und das Princip würde demjenigen entgegengeſetzt ſeyn, das entſteht, wenn das Verdienſt der Perſon unter ſeinen Anmaſsungen zu ſeyn ſcheint.

Die nothwendige Folge dieſer Principien iſt, daſs der Stolz oder eine übertriebene Meinung von uns ſelbſt laſterhaft ſeyn muſs; weil er in allen Men-

ſchen

ſchen Unluſt verurſacht und ſie jeden Augenblick zu einer unangenehmen Vergleichung zwingt. Es iſt eine abgenutzte Anmerkung in der Philoſophie und ſelbſt im gemeinen Leben und im Umgange, daſs es unſer eigner Stolz iſt, der uns ſo unzufrieden mit dem Stolze eines andern Volks macht; und daſs die Eitelkeit uns nur deshalb unerträglich wird, weil wir ſelbſt eitel ſind. Die Fröhlichen geſellen ſich natürlicherweiſe zu den Fröhlichen; und die Liebenden zu den Liebenden: Aber der Stolze kann bei dem Stolzen nicht ausdauren; er ſucht lieber die Geſellſchaft derer, die eine ganz entgegengeſetzte Neigung haben. Da wir alleſammt in einem gewiſſen Grade ſtolz ſind, ſo wird der Stolz von dem ganzen menſchlichen Geſchlechte allgemein getadelt und verdammt; weil er ſeiner Natur nach die Eigenſchaft an ſich hat, daſs er in Andern vermittelſt der Vergleichung Unluſt verurſacht. Und dieſe Wirkung muſs um ſo natürlicher erfolgen, da diejenigen, welche eine ſo übelgegründete Vorſtellung von ſich ſelbſt haben, ſtets ſolche Vergleichungen anſtellen, und auf keine andre Art ihrer Eitelkeit Nahrung verſchaffen können. Ein Menſch von wahrem Verſtande und von realen Verdienſten hat ſchon in ſich ſelbſt eine Quelle des Vergnügens und bedarf jener Vergleichungen mit Andern nicht; aber ein Thor muſs ſich allenthalben nach Menſchen umſehen, die noch thörichter ſind als er, damit er ſich immer, wenn er ſeine Talente und ſeinen Verſtand betrachtet, in guter Laune erhält.

Aber obgleich eine übertriebene Meinung von unſern eignen Verdienſten fehlerhaft und unangenehm iſt, ſo kann doch nichts lobenswerther ſeyn, als einen Werth in uns ſelbſt zu ſetzen, wenn wir wirklich Eigenſchaften beſitzen, die einen Werth haben. Der Nutzen und Vortheil, den eine Eigenſchaft für uns hat, iſt eben ſowohl eine Quelle der Tugend, als ihre Annehmlichkeit für Andere; und es iſt gewiſs, daſs es zur Regulirung unſers Lebens nichts Nützlicheres giebt, als einen gehörigen Grad Stolz, der uns unſern eignen Werth fühlen läſst, und uns eine gewiſſe Zuverſicht und Vertrauen zu allen unſern Entwürfen und Unternehmungen einflöſst. Es mag einer mit Fähigkeiten ausgerüſtet ſeyn, mit welchen er will, wenn er nicht mit denſelben bekannt iſt, und keine Plane macht, die ihnen angemeſſen ſind, ſo ſind ſie völlig unnütz für ihn. Wir müſſen bei allen Gelegenheiten nothwendig unſre eignen Kräfte kennen; und wenn es erlaubt wäre, auf eine von beiden Seiten auszuſchweifen, ſo würde es doch vortheilhafter ſeyn, unſer Verdienſt zu hoch anzuſchlagen, als ſich Vorſtellungen davon zu machen, die weit unter ihr richtiges Maaſs fallen. Das Glück begünſtiget gemeiniglich kühne und unternehmende Köpfe; und nichts flöſst uns mehr Muth und Kühnheit ein, als eine gute Meinung von uns ſelbſt.

Hierbei bedenke man noch, daſs wenn auch der Stolz, oder das Selbſtlob bisweilen Andern unangenehm wird, es doch uns allemal angenehm iſt; ſo wie auf der andern Seite die Beſcheidenheit,

ob

ob ſie gleich jedem, der ſie bemerkt, Vergnügen gewährt, oft in der Perſon ſelbſt, die damit begabt iſt, Miſsvergnügen erweckt. Nun iſt bemerkt worden, daſs unſre eignen Empfindungen das Laſter und die Tugend in einer Eigenſchaft eben ſowohl beſtimmen, als diejenigen Empfindungen, die ſie bei Andern verurſachen.

Alſo wird Selbſtgenügſamkeit und Eitelkeit in einem Charakter nicht nur verzeiblich, ſondern ſogar nothwendig für ihn ſeyn. Indeſſen iſt doch ſo viel gewiſs, daſs die gute Lebensart und die Artigkeit es erfodert, daſs wir alle Zeichen und Aeuſserungen, welche geradezu dieſe Leidenſchaft predigen, vermeiden müſſen. Wir haben alle mit einander eine erſtaunende Partheilichkeit für uns ſelbſt, und wollten wir immer unſern Empfindungen in dieſem Stücke folgen, ſo würden wir jeder in dem Andern den allergröſsten Unwillen verurſachen, nicht nur dadurch, daſs wir jedem ſtets einen ſo unangenehmen Gegenſtand zur Vergleichung vorhielten, ſondern auch durch den beſtändigen Widerſtreit unſrer Urtheile. So wie wir alſo die Geſetze der Natur feſtſetzen, um das Eigenthum zu ſichern und die Eingriffe des Eigennutzes abzuhalten; ſo ſetzen wir auch die Regeln der guten Lebensart feſt, um die Kolliſionen des menſchlichen Stolzes zu verhindern, und den Umgang angenehm zu machen und ihm das Beleidigende zu benehmen. Nichts iſt unangenehmer als ein Menſch, der eine allzuübertriebene Meinung von ſich blicken läſst: den-

dennoch hat ein jeder Menſch einen ſtarken Hang zu dieſem Fehler. Kein Menſch kann mit Sicherheit in ſich ſelbſt den Unterſchied angeben, wo ſein Stolz Tugend iſt und wo er Fehler oder Laſter wird, oder niemand kann gewiſs ſeyn, daſs ſeine Achtung gegen ſein eignes Verdienſt gehörig gegründet iſt. Aus dieſem Grunde werden alle direkten Ausdrücke dieſer Leidenſchaft verworfen; und wir machen auch bei Männern von groſsem Verſtande und Verdienſt keine Ausnahme von dieſer Regel. Man räumt ihnen ſo wenig als andern Leuten ein, daſs ſie ſich durch ihre Erzählungen vollkommne Gerechtigkeit widerfahren laſſen dürfen; und wenn ſie auch gleich, bei der Erzählung ihrer Verdienſte, einige Zurückhaltung oder geheime Zweifel blicken laſſen, ſo trauet man ihnen doch nicht ganz. Jene angeerbte und ganz allgemeine Neigung der Menſchen, ihren eignen Werth höher anzuſchlagen, hat uns ein ſo feſtes Vorurtheil gegen alles Selbſtlob beigebracht, daſs wir es nach einer allgemeinen Regel, wir mögen es antreffen, wo wir wollen, verwerfen; und es geſchieht allemal mit einiger Schwierigkeit, daſs wir es groſsen Männern ſelbſt in ihren geheimſten Gedanken, durch ein Privilegium erlauben. Wenigſtens muſs man geſtehen, daſs einige Verſtellung in dieſem Stücke allemal abſolut nöthig iſt; und daſs, wenn wir in unſern Herzen Stolz beherbergen, wir doch eine ſchöne Auſsenſeite annehmen, und bei allem unſerm Betragen und Benehmen den Schein von Beſcheidenheit

und

und gegenſeitiger Hochachtung annehmen müſſen. Wir müſſen bei jeder Gelegenheit Luſt beweiſen, Andern den Vorzug vor uns einzuräumen; ſie mit einer Art von Ehrerbietung zu behandeln, wenn ſie auch nur unſers gleichen ſind; immer der niedrigſte und letzte in der Geſellſchaft ſcheinen, wenn wir nicht ſehr weit über die übrigen hervorragen: Und wenn wir in unſerm Betragen dieſe Regeln beobachten, ſo werden die Menſchen mehr Nachſicht mit unſern geheimen Geſinnungen haben, wenn wir ſie uns auf eine verblümte Art merken laſſen.

Ich glaube, niemand, der die Welt einigermaſſen kennt, und in die innern Geſinnungen der Menſchen eingedrungen iſt, wird behaupten, daſs die Demuth, welche die gute Lebensart und der Wohlſtand von uns fodert, über die Auſsenſeite hinausgeht, oder daſs eine durchgängige Aufrichtigkeit in dieſem Stücke für einen reellen Theil unſrer Schuldigkeit gehalten werden müſſe. Im Gegentheil wird man bemerken, daſs ein ächter und guter Stolz oder Selbſtſchätzung, wenn ſie gehörig verborgen iſt und guten Grund hat, ein weſentliches Stück von dem Charakter eines Mannes von Ehre iſt, und daſs keine Eigenſchaft des Gemüths unnachläſslicher gefodert wird, wenn ſich ein Charakter die Achtung und den Beifall der Menſchen erwerben will. Es giebt einige Zeichen der Achtung, und gegenſeitige Höflichkeiten, welche die Gewohnheit nach dem verſchiedenen Range der Menſchen unter einander erfodert; und wer in die-

dieſem Stücke zuweit geht, den beſchuldiget man, wenn es aus Eigennutz geſchieht, der Niederträchtigkeit; geſchieht es aus Unwiſſenheit, der Einfalt. Es iſt alſo nothwendig, daſs wir den Rang und die Stelle, die wir in der Welt behaupten, kennen, ſie mag nun durch unſre Geburt oder durch Glück, Amt, Talente und Ruhm beſtimmt ſeyn. Es iſt nöthig, daſs wir die Empfindung und Leidenſchaft des Stolzes fühlen, die jenen Verhältniſſen gemäſs iſt, um unſre Handlungen darnach zu ordnen. Und wenn man ſagen ſollte, daſs die Klugheit ſchon hinreichte unſre Handlungen in dieſem Stücke zu ordnen, ohne daſs ein realer Stolz dazu nöthig wäre, ſo würde ich erwiedern, daſs das Objekt der Klugheit eben darin beſteht, unſre Handlungen dem gemeinen Gebrauch und der Gewohnheit gemäſs einzurichten, und daſs dergleichen ſtillſchweigende Bekenntniſſe der Superiorität unmöglich würden haben eingeführt und durch Gewohnheit bevollmächtiget werden können, wenn nicht die Menſchen überhaupt ſtolz wären, und wenn nicht dieſe Leidenſchaft, ſobald ſie einen guten Grund hat, allgemein gebilliget würde.

Wenn wir uns von dem gemeinen Leben zur Geſchichte wenden, ſo erhalten dieſe Schlüſſe neue Kraft, da wir bemerken, daſs alle diejenigen Handlungen und Empfindungen, welche die Bewunderung des menſchlichen Geſchlechts auf ſich gezogen haben, ſich auf nichts anders als auf Stolz und Selbſtſchätzung gründen. Geht, ſagt Alexander

der

der Groſse zu ſeinen Soldaten, als ſie ſich weigerten ihm nach Indien zu folgen, Geht und erzählt euren Landsleuten, daſs ihr Alexandern verlieſst, als er eben die Eroberung der Welt vollendete. Dieſe Stelle bewunderte, wie uns St. Evremond erzählt, vorzüglich der Prinz Condé allemal. „Alexander, ſagte dieſer Prinz, verlaſſen von ſeinen „Soldaten, mitten unter Barbaren, die noch nicht „völlig bezwungen waren, fühlte in ſich ſelbſt eine „ſolche Würde, ein ſolches Recht zum Regieren, „daſs er es ſich gar nicht als möglich vorſtellen „konnte, daſs ſich jemand weigern würde, ihm zu „gehorchen. In Europa oder in Aſien; unter den Griechen oder unter den Perſern; „alles war ihm einerlei: Wo er Menſchen fand, da „glaubte er auch Unterthanen gefunden zu haben."

Ueberhaupt können wir bemerken, daſs alles, was man Heldentugenden nennt, und was man unter dem Charakter von Gröſse und Erhabenheit der Seele bewundert, nichts iſt, als entweder ein feſter und wohlgegründeter Stolz oder Selbſtachtung, oder daſs der Grund davon doch allemal ſehr viel von dieſer Leidenſchaft enthält. Muth, Unerſchrockenheit, Ehrbegierde, Liebe zum Ruhm, Groſsmuth und alle die übrigen glänzenden Tugenden dieſer Art haben offenbar eine ſtarke Miſchung von Selbſtachtung in ſich und erhalten einen groſsen Theil ihres Verdienſtes aus dieſer Quelle. Daher finden wir auch, daſs viele religiöſe Deklamatoren dieſe

dieſe Tugenden als blos heidniſch und naturaliſtiſch verſchreien, und uns den Vorzug der chriſtlichen Religion anpreiſen, welche die Demuth unter die Tugenden erhebe, und das Urtheil der Welt, ja ſelbſt der Philoſophen verbeſſere, welche ſo allgemein die Wirkungen des Stolzes und des Ehrgeizes bewundern. Ob dieſe Tugend der Demuth richtig verſtanden ſey, will ich mir nicht anmaſsen zu beſtimmen. Ich bin zufrieden, wenn man nur zugiebt, daſs die Welt natürlicherweiſe einen wohlgeordneten Stolz, der insgeheim unſern Muth belebt, ohne in ſolche unziemliche Ausbrüche der Eitelkeit auszuarten, welche die Eitelkeit Anderer beleidigen, allgemein achtet.

Das Verdienſt des Stolzes oder der Selbſtſchätzung rührt von zwei Umſtänden her: nemlich von ihrer Nützlichkeit und von ihrer Annehmlichkeit für uns; wodurch ſie uns zu Geſchäften fähig macht, und uns zu gleicher Zeit ein unmittelbares Vergnügen gewährt. Sobald der Stolz ſeine gehörigen Grenzen überſchreitet, ſo verliert er den erſten Vortheil und wird ſogar nachtheilig; und dieſes iſt der Grund, weshalb wir einen ausſchweifenden Stolz und Ehrgeiz verdammen, wenn er gleich durch den Wohlſtand einer guten Erziehung und durch feine Sitten in Ordnung gehalten wird. Allein da eine ſolche Leidenſchaft immer noch angenehm iſt, und der Perſon, welche davon bewegt wird, eine erhöhete und erhabene Empfindung giebt, ſo benimmt die Sympathie mit dem Vergnügen dem Tadel ſehr viel,

viel, der natürlicherweiſe mit dem gefährlichen Einfluſſe auf unſern Charakter und unſre Handlungsweiſe verbunden iſt. Dieſem gemäſs werden wir bemerken, daſs ein übertriebener Muth oder Groſsmuth, beſonders wenn ſie ſich unter einem widrigen Schickſale zeigt, ſehr viel zum Charakter eines Helden beiträgt, und einen Menſchen der Nachwelt als ein Objekt der Bewunderung darſtellt; wenn auch zu gleicher Zeit jene Leidenſchaft ſein Glück zerſtört, und ihn in Gefahren und Schwierigkeiten führt, denen er ſonſt nie würde ausgeſetzt geweſen ſeyn.

Heldenmuth oder militäriſcher Ruhm wird von dem gröſsten Theile der Menſchen ſehr bewundert. Sie ſehen ihn als die erhabenſte Art des Verdienſtes an. Menſchen von kaltem Nachdenken ſind indeſſen nicht ſo freigebig mit ihren Lobſprüchen dieſer Tugend. Die unendlichen Verwirrungen und Unordnungen, die er von je her in der Welt verurſacht hat, verringern ſein Verdienſt in ihren Augen gar ſehr. Wenn ſie die gemeinen Begriffe über dieſe Sache widerlegen wollen, ſo ſchildern ſie die Uebel, welche dieſe vermeinte Tugend in der menſchlichen Geſellſchaft hervorgebracht hat; die Umſtürzung der Reiche, die Verwüſtung der Länder, die Plünderung der Städte. So lange dieſe uns gegenwärtig ſind, ſind wir mehr geneigt den Ehrgeitz der Helden zu haſſen, als ihn zu bewundern. Aber ſobald wir unſern Blick wieder auf die Perſon ſelbſt heften, die der Urheber alles dieſes

Un-

Unglücks iſt, ſo iſt ſo etwas Blendendes in ſeinem Charakter, die bloſse Anſchauung erhebt die Seele ſo, daſs wir ihm unſre Bewunderung unmöglich verſagen können. Die Unluſt, welche wir wegen ſeinen Eigenſchaften, der Geſellſchaft zu ſchaden, empfinden, wird durch eine viel ſtärkere und unmittelbarere Sympathie überwältigt.

So dient alſo unſre Erklärung des Verdienſtes oder der Schuld, die mit den verſchiedenen Graden des Stolzes oder der Selbſtachtung verknüpft iſt, zum ſtarken Beweiſe für die vorhergehende Hypotheſe, indem ſie die Wirkungen jener eben erläuterten Principien in allen den mannichfaltigen Abänderungen unſrer Urtheile über jene Leidenſchaft zeigt. Und dieſes Raiſonnement wird uns nicht nur dadurch nützlich ſeyn, daſs es uns zeigt, wie der Unterſchied zwiſchen Tugend und Laſter aus den vier Quellen, dem Vortheil und dem Vergnügen, den ſie der Perſon ſelbſt und Andern gewährt, entſpringt: ſondern es wird uns auch zu einem ſtarken Beweiſe für einige untergeordneten Theile dieſer Hypotheſe dienen.

Kein Menſch, der dieſe Materie gehörig unterſucht, wird Bedenken tragen, zuzugeben, daſs eine Aeuſserung einer ſchlechten Lebensart, oder ein Ausdruck des Stolzes und des hohen Selbſtgefühls, uns blos deswegen miſsfällt, weil es unſern eignen Stolz beleidiget, und uns vermittelſt der Sympathie auf eine Vergleichung bringt, welche die unangenehme Leidenſchaft der Demuth hervorbringt.

Da

Da nun eine Sottiſe dieſer Art ſelbſt bei einer Perſon getadelt wird, die ſonſt jederzeit recht artig gegen uns geweſen iſt; ja ſelbſt bei einem, deſſen Name uns blos aus der Geſchichte bekannt iſt; ſo folgt, daſs unſer Tadel von einer Sympathie mit Andern herrühren müſſe, und von der Betrachtung, daſs ein ſolcher Charakter allgemein im hohen Grade miſsfallen und jedermann verhaſst ſeyn müſſe, der mit einer Perſon, die dieſe Eigenſchaft an ſich hat, umgeht, oder ſonſt mit ihr einige Verbindung hat. Wir ſympathiſiren mit dieſen Leuten in Anſehung ihrer Unluſt; und da ihre Unluſt zum Theil von einer Sympathie mit der Perſon herrührt, die ſie verhöhnt, ſo bemerken wir hier eine doppelte Verknüpfung der Sympathie; und dieſes iſt ein Princip, das demjenigen, welches wir an einem andern Orte *) erwähnt haben, ſehr ähnlich iſt.

Dritter Abſchnitt.

Von der Güte und dem Wohlwollen.

Nachdem ich nun den Urſprung desjenigen Lobes und Beifalles erklärt habe, der mit allem verknüpft iſt, was in den menſchlichen Leidenſchaften **groſs** genannt wird; ſo will ich nunmehr eine Erklärung von der **Güte** geben, und zeigen, woher ihr Verdienſt komme.

Wenn

*) S. B. II. Th. 2. Abſchn. 5.

Wenn die Erfahrung nns einmal eine gehörige Bekanntſchaft mit den menſchlichen Angelegenheiten verſchafft, und uns das Verhältniſs gelehrt hat, in welchem ſie zu der menſchlichen Leidenſchaft ſtehen, ſo werden wir gewahr, daſs die Edelmuth der Menſchen ſehr eingeſchränkt iſt, und daſs ſie ſich ſelten über ihre Freunde und Familie oder höchſtens über ihr Vaterland erſtreckt. Da wir die menſchliche Natur ſo kennen, ſo erwarten wir keine Unmöglichkeiten von ihr; ſondern ſchränken unſre Beobachtung eines Menſchen auf denjenigen engen Kreis ein, in welchem er lebt und webt, um unſer Urtheil über ſeinen moraliſchen Charakter zu fällen. Wenn die natürliche Beſchaffenheit ſeiner Leidenſchaften ihn in ſeiner Sphäre brauchbar und nützlich macht, ſo loben wir ſeinen Charakter und lieben ſeine Perſon vermittelſt einer Sympathie mit den Empfindungen derer, die in genauerer Verknüpfung mit ihm ſtehen. Wir ſind ſogleich genöthiget, unſer eignes Intereſſe in unſern Urtheilen dieſer Art bei Seite zu ſetzen, weil uns unaufhörlich in der Geſellſchaft und im Umgange von ſolchen Perſonen widerſprochen werden würde, die nicht mit uns in gleicher Lage ſind, und nicht einerlei Intereſſe mit uns haben. Der einzige Geſichtspunkt, in welchem unſre Empfindungen mit den Empfindungen der übrigen harmoniren, iſt, wenn wir die Beziehung einer Leidenſchaft auf den Vortheil oder Nachtheil derer in Erwägung ziehen, welche in unmittelbarer Verknüpfung oder Umgang mit der Perſon

ſtehen,

ſtehen, die ſie beſitzt. Und obgleich dieſer Vortheil oder Nachtheil oft ſehr weit von uns entfernt iſt, ſo iſt er uns doch bisweilen ſehr nahe, und intereſſirt uns ſehr ſtark durch Sympathie. Dieſes Intereſſe dehnen wir ſodann leicht auf andere ähnliche Fälle aus; und wenn dieſe ſehr entfernt ſind, ſo wird unſre Sympathie proportionirlich ſchwächer, und unſer Lob oder Tadel lauer und zweifelhafter. Der Fall iſt hier derſelbe, wie in unſern Urtheilen über die äuſsern Körper. Alle Objekte ſcheinen durch ihre Entfernung zu verliehren: Aber obgleich die Erſcheinung der Objekte von unſern Sinnen der urſprüngliche Maaſsſtab iſt, wornach wir über ſie urtheilen, ſo ſagen wir doch nicht, daſs ſie wirklich durch ihr Entferntſeyn an Wahrheit verliehren, ſondern wir verbeſſern den ſinnlichen Eindruck durch Reflexion, und gelangen auf dieſe Art zu einem weit feſteren und ſicherern Urtheile über ſie. Eben ſo iſt es auch mit der Sympathie. Ob ſie gleich an ſich viel ſchwächer iſt, als der Antheil an uns ſelbſt, und eine Sympathie mit Perſonen, die von uns weit entfernt ſind, noch viel ſchwächer, als eine Sympathie mit nahen und verbundenen Perſonen; ſo achten wir doch in unſern ruhigen Urtheilen über die Charaktere der Menſchen gar nicht auf alle jene Unterſchiede. Denn auſser, daſs ſich unſre Lage ſelbſt in dieſem Stücke ſehr oft verändert, treffen wir täglich Menſchen an, die in einer von uns verſchiedenen Lage ſind, und welche nie nach vernünftigen Grundſätzen mit uns

umgehen könnten, wenn wir ſtandhaft in der uns eigenthümlichen Lage und in unſerm beſondern individuellen Geſichtspunkte beharren wollten. Die Mittheilung der Empfindungen in Geſellſchaft und im Umgange macht alſo, daſs wir uns einen allgemeinen und unveränderlichen Maaſsſtab machen, wornach wir die Charaktere und Sitten loben oder tadeln, billigen oder miſsbilligen. Und obgleich das Herz an jenen allgemeinen Begriffen nicht immer Theil nimmt, oder ſich in ſeiner Liebe und in ſeinem Haſſe ſtets darnach richtet, ſo ſind ſie doch zur gemeinſchaftlichen Beurtheilung hinreichend, und dienen zu allen unſern Zwecken in der Geſellſchaft, auf der Kanzel, auf dem Theater und auf dem Katheder.

Aus dieſen Grundſätzen läſst ſich nun auch leicht das Verdienſt erklären, welches man gewöhnlich dem Edelmuth, der Menſchenliebe, dem Mitleiden, der Dankbarkeit, Freundſchaft; Treue, dem Eifer, der Uneigennützigkeit, Freigebigkeit und allen den übrigen Eigenſchaften beilegt, die einen guten und wohlwollenden Charakter bilden. Ein Hang zu den zärtlichen Leidenſchaften macht einen Menſchen in allen Theilen ſeines Lebens angenehm und nützlich, und giebt allen ſeinen übrigen Eigenſchaften, die ſonſt der Geſellſchaft nachtheilig werden können, eine gehörige Richtung. Muth und Ehrgeitz, wenn ſie nicht durch Wohlwollen gemäſsiget ſind, ſind nur geſchickt einen Tyrannen und öffent-

lichen

lichen Räuber zu machen. Eben dieſes gilt auch von einem groſsen Verſtande, ausgezeichneten Fähigkeiten und allen Eigenſchaften dieſer Art. Sie ſind an ſich für das Intereſſe der Geſellſchaft gleichgültig, und können für das Menſchengeſchlecht gut oder böſe werden, je nachdem ſie durch dieſe oder andere Leidenſchaften ihre Richtung erhalten.

Da die Liebe der Perſon, die von ihr bewegt wird, unmittelbar angenehm, und der Haſs unmittelbar unangenehm iſt; ſo kann dieſes auch ein wichtiger Grund ſeyn, warum wir alle Leidenſchaften rühmen, an welchen die erſtere Theil hat, und alle diejenigen tadeln, wovon ſich ein groſser Theil des letztern ſindet. Die Vorſtellung von einer zärtlichen Empfindung rührt uns gewiſs eben ſo ſehr als von einer ſtarken. Die Thränen treten uns in die Augen, wenn wir ſie uns vorſtellen; und wir können nicht umhin uns eben der Zärtlichkeit gegen die Perſon zu überlaſſen, welche ſie äuſsert. Alles dieſes ſcheint mir ein Beweis zu ſeyn, daſs unſer Beifall in dieſem Falle eine Quelle hat, die von der Ausſicht auf Nutzen und Vortheil, es ſey für uns ſelbſt oder für Andere, ganz verſchieden iſt. Hierzu kömmt noch, daſs die Menſchen ſchon von Natur ohne weiteres Nachdenken, denjenigen Charakter gut finden, der dem ihrigen am ähnlichſten iſt. Wenn ein Menſch von ſanfter Denkungsart und von zärtlichen Leidenſchaften, ſich einen Begriff von der vollkommenſten Tugend entwirft, ſo bringt er

weit mehr Wohlwollen und Menſchenliebe hinein, als ein kühner und unternehmender Menſch, der von Natur mehr auf eine gewiſſe Erhabenheit der Seele bei ſeiner Vorſtellung von dem vollkommenſten Charakter ſieht. Dieſes muſs unſtreitig von einer unmittelbaren Sympathie herrühren, welche Menſchen mit den Charakteren haben, die ihren eignen ähnlich ſind. Sie dringen mit weit mehr Wärme in ſolche Geſinnungen und Empfindungen ein, und fühlen das Vergnügen, welches daraus entſteht, weit inniger.

Es iſt merkwürdig, daſs einen Mann, der Menſchenfreundlichkeit beſitzt, nichts mehr rührt, als ein Beiſpiel von auſserordentlicher Delikateſſe in der Liebe oder Freundſchaft, wo eine Perſon auf die kleinſten Angelegenheiten ihres Freundes aufmerkſam iſt, und bereit iſt, ihnen ſeine eignen allergröſsten Vortheile aufzuopfern. Dergleichen feine Züge haben wenig Einfluſs auf die Geſellſchaft; weil ſie nur auf die gröſsten Kleinigkeiten gehen: aber ſie ſind um ſo anziehender, je kleiner und unbedeutender die Theilnehmung zu ſeyn ſcheint, und ſind ein Beweis von dem allerhöchſten Verdienſt in einer Perſon, die ihrer fähig iſt. Die Leidenſchaften ſind ſo anſteckend, daſs ſie mit der gröſsten Leichtigkeit von einer Perſon in die andere übergehen, und harmonirende Bewegungen in den Herzen aller Menſchen hervorbringen. Sobald ſich die Freundſchaft in auſserordentlichen Beiſpielen hervorthut, ſo fühlt mein Herz die nämliche Leidenſchaft,

ſchaft, und wird durch eben ſolche heiſse Empfindungen erwärmt, als diejenigen ſind, welche ſich vor mir entwickeln. Solche angenehme Bewegungen des Herzens müſsten mir eine Liebe zu jedem beibringen, der ſie in mir erweckt. Dieſes iſt der Fall mit allem, was einer Perſon angenehm iſt. Der Uebergang von dem Vergnügen zur Liebe iſt leicht: Aber der Uebergang muſs hier noch leichter ſeyn; da die angenehme Empfindung, welche durch Sympathie erweckt wird, die Liebe ſelber iſt; und da nichts als nur die Veränderung des Objekts nöthig iſt.

Daher rührt das beſondere Verdienſt des Wohlwollens in allen ſeinen Geſtalten und Erſcheinungen. Daher ſind ſelbſt deſſen Schwächen tugendhaft und liebenswürdig; und ein Menſch, deſſen Schmerz über den Verluſt eines Freundes übertrieben wäre, würde doch um deswillen geachtet werden. Seine Zärtlichkeit giebt ſeiner Melancholie einen Werth, wie es ein Vergnügen thut.

Wir dürfen uns indeſſen doch nicht einbilden, daſs alle zornige Leidenſchaften laſterhaft ſind, ob ſie gleich unangenehm ſeyn mögen. Man iſt der menſchlichen Natur in dieſer Rückſicht eine gewiſſe Nachſicht ſchuldig. Zorn und Haſs ſind Leidenſchaften, die unſrer Natur und Beſchaffenheit feſt anhangen. Der Mangel derſelben iſt ſogar bei vielen Gelegenheiten ein Beweis von Schwäche und Schlaffheit. Und wenn ſie ſich blos in einem geringen Grade offenbaren, ſo entſchuldigen wir ſie nicht nur, weil ſie natürlich ſind; ſondern geben ihnen

auch unſern Beifall, weil ſie ſchwächer ſind, als ſie in dem gröſsten Theile der Menſchen wahrgenommen werden.

Wachſen dieſe zornigen Leidenſchaften bis zur Grauſamkeit an, ſo machen ſie die verabſcheuungswürdigſten aller Laſter aus. Alles Mitleiden und Bedauren, das wir den Unglücklichen, welche die Opfer jenes Laſters ſind, beweiſen, bringt uns gegen die Perſon, die deſſelben ſchuldig iſt, auf, und verurſacht einen weit ſtärkern Haſs, als wir ſonſt bei irgend einer Gelegenheit fähig ſind.

Selbſt wenn das Laſter der Unmenſchlichkeit nicht zu dieſem äuſserſten Grade ſteigt, ſo haben doch unſre Reflexionen über die Leiden, welche daraus entſtehen, einen ſehr groſsen Einfluſs auf unſre Empfindungen dabei. Und wir bemerken im Allgemeinen, daſs, wenn wir eine Beſchaffenheit in einer Perſon finden können, welche ſie denen, die mit ihr leben und umgehen, läſtig und verhaſst macht, wir dieſelbe jedesmal für einen Fehler und für etwas Tadelnswürdiges erkennen, ohne alle weitere Unterſuchung. Und auf der andern Seite, wenn wir der guten Eigenſchaften einer Perſon gedenken, ſo erwähnen wir allemal diejenigen Theile ihres Charakters, welche ſie zu einem guten Geſellſchafter, einem gefälligen Freunde, einem edeln Herrn, einem angenehmen Ehemanne, oder einem gütigen Vater machen. Wir betrachten den Menſchen nach allen ſeinen Verhältniſſen in der Geſellſchaft; und lieben oder haſſen ihn nach dem Maaſse, als er diejenigen

jenigen afficirt, welche mit ihm in unmittelbarer Verbindung leben. Und es iſt die allerzuverläſsigſte Regel, daſs, wenn eine Perſon ſo beſchaffen iſt, daſs kein einziges Verhältniſs des Lebens ſich findet, in welchem ich nicht mit ihr ſtehen möchte, ihr Charakter in ſo weit als vollkommen anerkannt werden muſs. Wenn ihm nun in Beziehung auf ſich ſelbſt eben ſo wenig fehlt als in Beziehung auf Andere, ſo iſt ſein Charakter ganz vollkommen. Dieſes iſt der letzte und höchſte Probierſtein des Verdienſtes und der Tugend.

Vierter Abſchnitt.

Ueber die natürlichen Fähigkeiten.

Es iſt in allen Syſtemen der Sittenlehre keine Unterſcheidung gewöhnlicher, als die zwiſchen natürlichen Fähigkeiten und moraliſchen Tugenden; allwo die erſtern eben ſo wie die körperlichen Gaben angeſehen werden, als von denen man annimmt, daſs kein Verdienſt oder moraliſcher Werth mit ihnen verknüpft iſt. Wer die Sache genau erwägt, wird finden, daſs ein Streit hierüber ein bloſser Wortſtreit ſeyn würde, und daſs dieſe Eigenſchaften, ob ſie gleich nicht gänzlich einerlei Art ſind, dennoch in den weſentlichſten Stücken zuſammenfallen. Sie ſind beide Eigenſchaften der Seele; und bringen beide Vergnügen hervor; und haben alſo auch beide eine Kraft,

die Liebe und Achtung der Menſchen zu erwerben. Es giebt wenig, die nicht eben ſo eiferſüchtig auf ihren Charakter in Anſehung des Verſtandes und des Wiſſens ſind, als in Anſehung der Ehre und des Muths; und noch weit mehr als in Anſehung der Enthaltſamkeit und Mäſsigkeit. Die Menſchen ſcheuen ſich ſogar für gutgeartet zu gelten; weil ſie fürchten, es möchte dieſes für ein Zeichen des Mangels am Verſtande genommen werden: und oft rühmen ſie ſich mehrerer Ausſchweifungen, als ſie in der That begangen haben, um ſich das Anſehen zu geben, als ob ſie Feuer und Geiſt beſäſsen. Kurz, die Figur, die ein Menſch in der Welt ſpielt, die Aufnahme, die er in der Geſellſchaft findet, die Achtung, die ihm ſeine Bekannten erweiſen; alle dieſe Vortheile hängen meiſtentheils eben ſo ſehr von ſeinem Mutterwitze und ſeiner Beurtheilungskraft ab, als von den übrigen Theilen ſeines Charakters. Ein Mann mag die beſten Abſichten in der Welt haben, er mag noch ſo entfernt von aller Ungerechtigkeit und Gewaltthätigkeit ſeyn; ſo wird er ſich doch nie viele Achtung verſchaffen können, wenn er nicht wenigſtens einen mittelmäſsigen Theil von Naturgaben und Mutterwitz hat. Da alſo Naturgaben, wenn ſie gleich unter den moraliſchen Tugenden ſtehen, doch ihren Urſachen und Wirkungen nach, mit den Eigenſchaften, die wir moraliſche Tugenden nennen, gleich ſind; warum ſollten wir einen Unterſchied zwiſchen ihnen machen?

Ob

Ob wir gleich den natürlichen Fähigkeiten den Namen der Tugenden verſagen, ſo müſſen wir doch zugeben, daſs ſie Liebe und Achtung der Menſchen verſchaffen; daſs ſie den übrigen Tugenden einen neuen Glanz geben; und daſs ein Menſch, der damit verſehen iſt, unſre Gewogenheit und Dienſtbefliſſenheit weit eher auf ſich zieht, als einer, der von ihnen gänzlich entblöſst iſt. Man kann in der That behaupten, daſs das Gefühl der Billigung, welches dergleichen Eigenſchaften hervorbringen, auſser daſs es niedriger iſt, auch etwas verſchiedenes von demjenigen hat, welches mit den übrigen Tugenden verknüpft iſt. Aber dieſes iſt meiner Meinung nach kein hinreichender Grund, ſie von dem Verzeichniſſe der Tugenden auszuſchlieſsen. Iede Tugend, ſelbſt Wohlwollen, Gerechtigkeit, Dankbarkeit, Rechtſchaffenheit, erzeugt eine verſchiedene Empfindung oder Gefühl in dem Zuſchauer. Die Charaktere von Cäſar und Kato, ſo wie ſie Salluſt ſchildert, ſind beide tugendhaft, im ſtrengſten Sinne des Worts; aber auf eine ganz verſchiedene Weiſe: und die Gefühle, welche ſie verurſachen, ſind daher nicht gänzlich einerlei. Der eine bringt Liebe, der andere Achtung hervor: der eine iſt liebenswürdig, der andere ehrwürdig. Wir könnten wünſchen, einen Freund zu haben, der den einen Charakter beſäſse; auf den andern würden wir uns ſelbſt etwas einbilden, wenn wir ihn beſäſsen. Eben ſo iſt auch der Beifall, den wir den Naturgaben ertheilen, dem Gefühle nach etwas verſchieden

ſchieden von demjenigen, der von andern Tugenden verurſacht wird, ohne jedoch eine ganz verſchiedene Art auszumachen. Und in der That können wir auch leicht finden, daſs die natürlichen Fähigkeiten eben ſo wenig als die andern Tugenden, alle einerlei Art von Billigung hervorbringen. Urtheilskraft und Genie erwecken Achtung; Witz und Laune Liebe *).

Diejenigen, welche den Unterſchied zwiſchen Naturgaben und moraliſchen Tugenden, als weſentlich vorſtellen, ſagen, daſs die erſtern ganz unwillkührlich ſind, und alſo kein Verdienſt zur Seite haben, weil ſie nicht von der Freiheit und dem freien Willen abhängen. Aber hierauf antworte ich erſtlich, daſs viele von denen Eigenſchaften, welche alle Moraliſten, und vorzüglich die Alten, unter dem Namen der moraliſchen Tugenden begriffen, eben ſo unwillkührlich und nothwendig ſind,

*) Liebe und Achtung ſind im Grunde dieſelben Leidenſchaften, und entſtehen von gleichen Urſachen. Die Eigenſchaften, welche ſie hervorbringen, ſind angenehm und erzeugen Luſt. Aber wenn dieſe Luſt feierlich und ernſthaft iſt; oder wenn ihr Objekt groſs iſt und einen ſtarken Eindruck macht; oder wenn ſie einen gewiſſen Grad von Demuth und Ehrfurcht erzeugt: in allen dieſen Fällen wird die Leidenſchaft, welche aus dem Vergnügen entſteht, eigentlicher Achtung als Liebe genennt. Wohlwollen zieht beides nach ſich: Aber die Liebe ſticht doch in einem ſtärkern Grade hervor.

ſind, als die Eigenſchaften der Urtheilskraft und der Imagination. Von dieſer Art ſind Standhaftigkeit, Tapferkeit, Groſsmuth; und mit einem Worte alle diejenigen Eigenſchaften, welche den groſsen Mann ausmachen. Ich möchte faſt daſſelbige in einem gewiſſen Grade auch von den übrigen ſagen; da es meiſtentheils der Seele ganz unmöglich iſt, ihren Charakter in irgend einem beträchtlichen Stücke zu ändern, oder ſich von einer leidenſchaftlichen und launichten Gemüthsart zu befreien, wenn ſie ihr einmal natürlich iſt. In einem je höhern Grade dieſe tadelnswürdigen Eigenſchaften im Gemüthe ſind, deſto laſterhafter wird der Menſch, und doch hängen dieſe Eigenſchaften gar nicht von der Willkühr ab. Zweitens wünſchte ich wohl einen Grund zu hören, warum Tugend und Laſter nicht eben ſo unwillkührlich ſeyn ſollen, als Schönheit und Häſslichkeit. Dieſer moraliſche Unterſchied entſteht blos von dem natürlichen Unterſchiede zwiſchen Luſt und Unluſt; und wenn dieſe Gefühle durch die allgemeine Betrachtung einer Eigenſchaft oder eines Charakters in uns entſtehen, ſo nennen wir ſie laſterhaft oder tugendhaft. Nun glaube ich, daſs niemand behaupten wird, eine Eigenſchaft könne nie eine Luſt oder Unluſt in der Perſon, die ſie betrachtet, hervorbringen, wenn ſie nicht vollkommen willkührlich in der Perſon, die damit verſehen iſt, verurſacht wird. Was drittens den freien Willen anbetrifft, ſo haben wir ſchon gezeigt, daſs er in Anſehung der Handlungen

lungen ſo wenig ſtatt findet, als in Anſehung der Eigenſchaften der Menſchen. Es iſt keine richtige Folge, daſs alles was willkührlich iſt, auch frei ſeyn müſſe. Unſre Handlungen ſind weit willkührlicher, als unſre Urtheile; aber wir haben in den einen nicht mehr Freiheit, als in den andern.

Allein obgleich dieſer Unterſchied zwiſchen willkührlich und unwillkührlich nicht hinreichend iſt, den Unterſchied zwiſchen Naturgaben und moraliſchen Tugenden zu rechtfertigen, ſo wird uns doch der erſte Unterſchied einen ſehr wahrſcheinlichen Grund angeben, weshalb die Moraliſten den letztern erfunden haben. Die Menſchen haben bemerkt, daſs obgleich die natürlichen Fähigkeiten und moraliſchen Eigenſchaften überhaupt genommen einerlei ſind, dennoch ſich dieſer Unterſchied zwiſchen ihnen findet, daſs die erſtern gröſstentheils durch keine Kunſt und Fleiſs zu verändern ſind; da hingegen die letztern, oder wenigſtens die Handlungen, welche von ihnen herrühren, durch die Beweggründe von Belohnungen und Beſtrafungen, Lob oder Tadel verändert werden können. Daher haben ſich Geſetzgeber und Prieſter und Moraliſten von je her vornemlich darauf gelegt, dieſe willkührlichen Handlungen zu ordnen, und ſich Mühe gegeben, die Beweggründe zur Tugend in dieſem Stücke zu verſtärken. Sie wuſsten, daſs es nur von geringer Wirkung ſeyn würde, einen Menſchen für ſeine Thorheit zu beſtrafen, oder ihn zu ermahnen klug und vernünftig zu ſeyn; obgleich dieſelben Strafen

und

und Vermahnungen in Rückſicht auf die Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, von groſsem Einfluſſe ſeyn können. Aber da die Menſchen im gemeinen Leben und im Umgange dergleichen Zwecke nicht ſonderlich zu ihrem Augenmerke machen, ſondern von Natur alles loben oder tadeln, was ihnen gefällt oder miſsfällt, ſo ſcheinen ſie auf dieſen Unterſchied nicht ſehr zu achten, ſondern ſehen die Klugheit eben ſo gut wie das Wohlwollen, die Vernunft nicht minder als die Gerechtigkeit für Tugenden an. Ja wir finden, daſs alle Moraliſten, deren Vernunft nicht ſchon durch eine zu ängſtliche Anhänglichkeit an ein Syſtem eingenommen iſt, denſelben Weg zu denken, einſchlagen; und daſs die alten Moraliſten inſonderheit gar kein Bedenken dabei fanden, die Klugheit an die Spitze der Kardinaltugenden zu ſetzen. Es findet ſich ein gewiſſes Gefühl der Achtung und des Beifalls, welches durch jede Seelenkraft, wenn ſie in ihrer Gröſse und Vollkommenheit da iſt, erweckt werden kann; und dieſes Gefühl zu erklären iſt das Geſchäft der Philoſophen. Den Grammatikern kömmt es zu, zu unterſuchen, welchen Eigenſchaften der Name der Tugend gebührt; und ſie werden nach einem Verſuche wohl finden, daſs dieſes nicht eine ſo leichte Arbeit iſt, als ſie ſich beim erſten Anblicke einbilden mögen.

Der hauptſächlichſte Grund, weshalb Naturgaben geachtet werden, iſt, weil ſie die Kraft haben, der Perſon, welche ſie beſitzt, nützlich zu

wer-

werden. Es iſt unmöglich irgend einen Plan mit Erfolg auszuführen, wenn er nicht mit Klugheit und Geſchicklichkeit angefangen und betrieben wird, und die Güte unſrer Abſichten iſt allein nicht hinreichend, unſern Unternehmungen einen glücklichen Ausgang zu verſchaffen. Die Menſchen ſind über die Thiere vornemlich durch die weit höhere Kraft ihrer Vernunft erhaben; und es ſind ebenfalls die Grade dieſes Vermögens, welche einen ſo unordentlichen Unterſchied zwiſchen dem einen Menſchen und den andern ausmachen. Alle Vortheile der Kunſt ſind wir der menſchlichen Vernunft ſchuldig; und wenn das Glück nicht gar zu eigenſinnig iſt, ſo muſs der gröſste Theil dieſer Vortheile dem Klugen und Vernünftigen anheim fallen.

Wenn man frägt, ob ein ſchnelles oder langſames Faſſungsvermögen mehr werth ſey? ob einer, der gleich beim erſten Blick in die Materie eindringt, aber auf Nichts anhaltenden Fleiſs wenden kann, oder ein entgegengeſetzter Charakter vorzüglicher ſey, der zu jeder Arbeit viel Anſtrengung nöthig hat? ob ein heller Kopf, oder ein reicher Erfindungsgeiſt, ein tiefſinniges Genie oder eine ſichere Urtheilskraft; kurz, was für ein Charakter oder beſondere Verſtandesart vor der andern den Vorzug verdiene? ſo iſt offenbar, daſs man keine dieſer Fragen beantworten kann, ohne zu erwägen, welche unter dieſen Eigenſchaften einen Menſchen für die Welt am brauchbarſten macht, und ihn in irgend einer ſeiner Unternehmungen am weiteſten bringt.

Es

Es giebt auch viele andere Eigenſchaften der Seele, deren Verdienſt einen gleichen Urſprung hat. Induſtrie, Beharrlichkeit, Geduld, Thätigkeit, Wachſamkeit, Geſchick, Standhaftigkeit und andere Tugenden dieſer Art, werden, wie man leicht finden wird, aus keinem andern Grunde geſchätzt, als weil ſie dem menſchlichen Leben viele Vortheile bringen. Dieſelbige Bewandniſs hat es auch mit der Mäſsigkeit, Sparſamkeit, Wirthſchaftlichkeit, Entſchloſſenheit: ſo wie auf der andern Seite Unmäſsigkeit, Schwelgerei, Unentſchloſſenheit, Ungewiſsheit laſterhaft ſind, blos weil ſie uns ins Unglück ſtürzen, und uns zum geſchäftigen und thätigen Leben untauglich machen.

So wie Vernunft und geſunder Menſchenverſtand geſchätzt werden, weil ſie den damit begabten Perſonen nützlich ſind; ſo werden Witz und Beredſamkeit geachtet, weil ſie Andern unmittelbar angenehm ſind. Auf der andern Seite wird die gute Laune deswegen geliebt und geachtet, weil ſie der Perſon ſelbſt, die ſie hat, unmittelbar angenehm iſt. Man weiſs, daſs der Umgang mit einem Manne von Witz ſehr angenehm iſt; ſo wie ein liebevoller aufgeräumter Geſellſchafter vermöge einer Sympathie mit ſeiner Freude eine Luſtigkeit über die ganze Geſellſchaft verbreitet. Da alſo dieſe Eigenſchaften angenehm ſind, ſo erzeugen ſie natürlich Liebe und

Ach-

Achtung und haben alle Kennzeichen der Tugend an ſich.

Es läſst ſich bei vielen Gelegenheiten ſehr ſchwer beſtimmen, was es eigentlich iſt, das die Unterredung des einen Menſchen ſo angenehm und unterhaltend, und die des andern ſo fade und abgeſchmackt macht. Da die Unterhaltung eben ſowohl eine Uebertragung unſres Gemüths iſt, wie ein Buch, ſo müſſen dieſelbigen Eigenſchaften, welche das eine ſchätzbar machen, uns auch eine Achtung gegen die andere einflöſsen. Dieſes werden wir nachher betrachten. Unterdeſſen kann man im Allgemeinen behaupten, daſs alles Verdienſt, das aus der Gabe zu unterhalten bei einem Menſchen entſpringt (welches gewiſs nicht gering iſt), von nichts anderem als dem Vergnügen herrührt, das er den Gegenwärtigen verurſacht.

In dieſer Rückſicht wird auch die Reinlichkeit als eine Tugend betrachtet; weil ſie vermöge ihrer Natur uns Andern angenehm macht, und eine ſehr beträchtliche Urſache der Liebe und Zuneigung iſt. Kein Menſch wird leugnen, daſs eine Nachläſſigkeit in dieſem Stücke ein Fehler iſt; und da Fehler nichts anders als nur kleinere Laſter ſind, und dieſer Fehler keinen andern Urſprung haben kann, als die unangenehme Empfindung, die er bei Andern verurſacht, ſo können wir in dieſem Beiſpiele, das ſo gemein zu ſeyn ſcheint, ſehr deutlich den Urſprung des moraliſchen Unterſchieds zwiſchen Tugend und Laſter und andern Beiſpielen entdecken.

Au-

Auſser allen jenen Beſchaffenheiten, welche eine Perſon liebenswürdig und ſchätzbar machen, giebt es auch noch ein gewiſſes Je - ne - ſçai-quoi von Angenehmen und Schönen, das zu derſelbigen Wirkung mit beiträgt. Sowohl in dieſem Falle, als auch beim Witze und der Beredſamkeit, müſſen wir bei einem gewiſſen Sinne Hülfe ſuchen; der ohne Reflexion handelt und die Beziehungen der Eigenſchaften und Charaktere gar nicht erwägt. Einige Moraliſten erklären alle Empfindungen der Tugend durch dieſen Sinn; und ihre Hypotheſe hat viel für ſich. Nichts als eine ſpecielle Unterſuchung kann einer andern Hypotheſe den Vorzug verſchaffen. Wenn wir finden, daſs meiſtens alle Tugenden ſolche beſondere Beziehungen haben; und überdem entdecken, daſs dieſe Beziehungen allein ſchon hinreichend ſind, eine ſtarke Empfindung des Beifalles zu erzeugen: ſo können wir nach dieſer Entdeckung nicht mehr zweifeln, daſs die Eigenſchaften nach Proportion des Vortheils gefallen, den ſie leiſten.

Das Anſtändige oder Unanſtändige einer Eigenſchaft in Rückſicht auf Alter oder Charakter oder Stand trägt ebenfalls zu ihrem Lobe oder Tadel bei. Dieſes Wohlanſtändige hängt gröſstentheils von der Erfahrung ab. Es iſt etwas Gewöhnliches zu ſehen, daſs Menſchen, ſo wie ſie höher in die Jahre kommen, ihren Leichtſinn verliehren. Daher iſt in unſern Gedanken mit gewiſſen Jahren auch ein gewiſſer Grad des Ernſtes ver-

knüpft

knüpft. Sobald wir ſie in dem Charakter einer Perſon nicht beiſammen finden, ſo thut dieſes unſrer Einbildungskraft eine gewiſſe Gewalt an und iſt uns unangenehm.

Diejenige Eigenſchaft der Seele, welche unter allen andern die unbedeutendeſten Folgen für den Charakter hat, und in der eine groſse Mannichfaltigkeit von Graden ſtatt finden kann, ohne daſs ihr um dieſer verſchiedenen Grade willen mehr Tugend oder Laſter ſollte beigelegt werden, iſt das Gedächtniſs. Wenn es auch gleich eine ſo ſtupende Höhe erreicht, daſs wir darüber erſtaunen oder ſo tief ſinkt, daſs es in einem gewiſſen Maaſse die Urtheilskraft angreift, ſo nehmen wir doch gemeiniglich von ſeinen verſchiedenen Modifikationen keine Notitz, und erwehnen es gröſstentheils weder zum Lobe noch zum Tadel einer Perſon. Ein gutes Gedächtniſs zu haben, iſt ſo wenig eine Tugend, daſs die Menſchen faſt allgemein aus Affektation ſich über ihr ſchwaches Gedächtniſs beklagen; und um die Welt deſto beſſer überreden zu können, daſs alles, was ſie ſagen, ganz und gar von ihrer eignen Erfindung ſey, opfern ſie es gern ihrem Genie und ihrer Urtheilskraft auf. Die Sache in abſtracto betrachtet, würde es in der That ſchwer ſeyn, einen Grund anzugeben, warum das Vermögen vergangene Begriffe mit Klarheit und Wahrheit wieder zurückzurufen, nicht eben ſo viel Verdienſt in ſich haben ſollte, als das Vermögen, unſre gegenwärtigen Begriffe in eine ſolche Ordnung zu ſtellen, daſs wah-

re

re Sätze und Meinungen daraus gebildet werden. Der Grund der Verſchiedenheit muſs zweifelsohne darin liegen, daſs ſich das Gedächtniſs ohne Empfindung der Luſt und Unluſt äuſsert; und in allen ſeinen mittleren Graden in Geſchäften und Angelegenheiten des Lebens gleich gut ſeine Dienſte leiſtet. Bei der Urtheilskraft aber ſind die geringſten Abſtufungen in ihren Folgen ſogleich fühlbar; indem dieſes Vermögen zugleich ſich in einem vorzüglichen Grade nie, ohne ein auſserordentliches Vergnügen und Wohlbehagen äuſsern kann. Die Sympathie mit dieſer Nützlichkeit und Vergnügen verſchaft dem Verſtande ein Verdienſt; und die Abweſenheit deſſelben macht, daſs wir das Gedächtniſs als ein ganz gleichgültiges Vermögen anſehen, das weder Lob noch Tadel verdient.

Ehe ich dieſes Kapitel von den natürlichen Fähigkeiten verlaſſe, muſs ich noch bemerken, daſs vielleicht auch eine Quelle der Achtung und Liebe, die damit verbunden iſt, in der Wichtigkeit und dem Anſehen beſteht, welches ſie der Perſon ertheilen, welche mit denſelben begabt iſt. Ein ſolcher Menſch erhält einen weit ſtärkern Einfluſs auf die Welt. Seine Entſchlüſſe und Handlungen ſetzen eine weit gröſsere Zahl ſeiner Nebengeſchöpfe in Bewegung. Beides, ſeine Freundſchaft und Feindſchaft, iſt von gröſserer Bedeutung. Und es läſst ſich leicht ſchlieſsen, daſs wer auf dieſe Art über die übrigen Menſchen erhaben iſt, in uns die Empfindungen von Achtung und Beifall erwe-

cken muſs. Alles was wichtig iſt, zieht unſre Aufmerkſamkeit auf ſich, feſſelt unſre Gedanken und wird mit Vergnügen angeſchauet. Die Geſchichten von Königreichen intereſſiren mehr, als häusliche Erzählungen: die Begebenheiten groſser Reiche mehr als die von kleinen Städten und Ortſchaften: und die Geſchichten der Kriege und Revolutionen mehr, als die von Friede und Ordnung. Wir ſympathiſiren mit den Perſonen, welche leiden, in allen den mannichfaltigen Empfindungen, die zu ihren Schickſalen gehören. Die Seele iſt mit der Mannichfaltigkeit der Objekte und mit den ſtarken Leidenſchaften, die ſich entwickeln, beſchäftiget. Und dieſe Beſchäftigung oder Erſchütterung der Seele iſt gemeiniglich angenehm und unterhaltend. Dieſelbige Theorie erklärt auch die Achtung und Bewunderung, die wir Menſchen von auſserordentlichen Talenten und Fähigkeiten beweiſen. Mit ihren Handlungen ſteht das Wohl oder Weh von Tauſenden in Verknüpfung. Alles was ſie unternehmen, iſt wichtig, und fodert unſre Aufmerkſamkeit. Nichts, was ſie betrifft, darf überſehen oder verachtet werden. Und ſobald eine Perſon dieſe Empfindungen erwecken kann, ſo erlangt ſie ſogleich unſre Achtung; wenn ſie auch gleich andere Züge in ihrem Charakter haſſenswürdig und unangenehm machen.

Fünf-

Fünfter Abſchnitt.

Einige weitere Betrachtungen über die natürlichen Tugenden.

Es iſt ſchon in der Abhandlung von den Leidenſchaften bemerkt worden, daſs Stolz und Demuth, Liebe und Haſs durch Vortheile oder Nachtheile der Seele, des Körpers oder des Schickſals erweckt werden; und daſs dieſe Vortheile oder Nachtheile jene Leidenſchaften dadurch bewirken, daſs ſie eine ganz beſondere Impreſſion von Luſt oder Unluſt hervorbringen. Die Luſt oder Unluſt, welche von der allgemeinen Vorſtellung oder Anſchauung einer Handlung oder Eigenſchaft der Seele entſteht, macht ihre Tugend oder Laſter aus, und bringt unſer Lob oder unſern Tadel hervor, welcher nichts weiter iſt, als ein ſchwächerer oder unmerklicher Grad von Liebe oder Haſs. Wir haben vier verſchiedene Quellen dieſer Luſt und Unluſt angezeigt, und um dieſe Hypotheſe noch vollſtändiger zu rechtfertigen, ſo bemerke ich hier noch insbeſondere, daſs die Vortheile oder Nachtheile des Körpers und des Glücks aus eben den Gründen, eine Luſt oder Unluſt hervorbringen. Die Fähigkeit eines Objekts, der Perſon die es beſitzt, oder auch andern nützlich zu ſeyn; ihr oder andern Vergnügen zu machen; alle dieſe Umſtände bringen unmittelbar in der Perſon, die

ſich dieſelben vorſtellt, Vergnügen hervor, und nöthigen ihr Liebe und Beifall ab.

Um mit den körperlichen Vorzügen den Anfang zu machen, muſs ich auf eine Erſcheinung aufmerkſam machen, welche unbedeutend und poſſierlich zu ſeyn ſcheint, wenn anders eine Sache unbedeutend und poſſierlich ſeyn kann, die einen ſo wichtigen Schluſs beſtätiget, und in einem philoſophiſchen Beweiſe gebraucht wird. Es iſt eine allgemeine Bemerkung, daſs diejenigen, welche man gute Weibermänner nennt, und die ſich entweder durch ihre Eroberungen im Felde der Liebe ausgezeichnet haben, oder deren Körperbau eine auſserordentliche Kraft dieſer Art verräth, vom ſchönen Geſchlechte ſehr wohl aufgenommen werden, und gewöhnlicherweiſe ſelbſt die Zuneigung derer gewinnen, deren Tugend jeden Gedanken verhindert, von dergleichen Talenten jemals einen Vortheil zu ziehen. Hier iſt es offenbar, daſs die Fähigkeit einer ſolchen Perſon, Genuſs zu verſchaffen, die wahre Quelle jener Liebe und Achtung iſt, die ſie unter dem weiblichen Geſchlechte antrifft; und zugleich, daſs die Frauen, welche einen ſolchen Menſchen lieb und werth halten, nicht eben die Abſicht oder Hoffnung haben, von dergleichen Gaben ſelbſt Genuſs zu ziehen, und daſs ſie alſo nur vermittelſt ihrer Sympathie mit derjenigen, die mit ihm in Liebesverſtändniſſe ſteht, afficirt werden können. Dieſes Beiſpiel iſt ſehr ſeltſam und verdient unſre ganze Aufmerkſamkeit.

Eine

Eine andere Quelle des Vergnügens, welches wir von der Vorſtellung körperlicher Vorzüge erhalten, iſt ihr Nutzen für die Perſon ſelbſt, welche ſie hat. Unſtreitig beſteht ein groſser Theil der Schönheit der Menſchen ſowohl, als anderer Thiere, in einem ſolchen Gliederbaue, welcher nach der Erfahrung Stärke und Behendigkeit verräth, und das Geſchöpf zum Handeln und Thätigſeyn geſchickt macht. Breite Schultern, ein ſchlanker Leib, feſte Gelenke, runde Schenkel; alle dieſe Stücke ſind ſchön an unſrer Geſtalt, weil ſie Zeichen von Kraft und Stärke ſind, mit denen wir, weil es Vorzüge ſind, ſympathiſiren, und die dem betrachtenden Subjekte einen Theil desjenigen Vergnügens zuführen, welches ſie in dem Beſitzer ſelbſt hervorbringen.

So weit über den Nutzen, der mit einer Eigenſchaft des Körpers verbunden iſt. Was das unmittelbare Vergnügen anbelangt, ſo iſt gewiſs, daſs ein geſundes Anſehen eben ſowohl als ein ſtarkes und rüſtiges Aeuſsere einen groſsen Theil der Schönheit ausmacht; und daſs ein ſieches Anſehen bei einem andern allemal unangenehm iſt, weil es allemal den Begriff von Unluſt und Miſsvergnügen in uns hervorbringt. Auf der andern Seite finden wir an der Regelmäſsigkeit unſrer Züge viel Vergnügen, ob ſie gleich weder uns noch Andern etwas nützen, und es iſt gewiſſermaſsen nöthig, uns in einiger Entfernung zu betrachten, wenn ſie uns Vergnügen machen ſollen. Wir be-

trach-

trachten uns gewöhnlich ſo, wie wir in den Augen Anderer erſcheinen, und ſympathiſiren mit den angenehmen Empfindungen, die ſie von uns erhalten.

In wie fern die Vorzüge des Glücks aus gleichen Principien Achtung und Billigung hervorbringen, können wir aus der Betrachtung über unſer vorhergehendes Raiſonnement über dieſe Materie lernen. Wir haben angemerkt, daſs unſer Wohlgefallen an denen, die im Beſitze von Glücksgütern ſind, drei verſchiedenen Urſachen beizulegen iſt. Erſtlich jenem unmittelbaren Vergnügen, das uns ein reicher Mann durch den Anblick ſeines ſchönen Anzugs, Equipage, Gärten, oder Häuſer, die er beſitzt, gewährt. Zweitens dem Vortheile, den wir von ihm wegen ſeiner Groſsmuth und Freigebigkeit zu erhalten hoffen. Drittens den Vergnügungen und Vortheilen, welche er ſelbſt von ſeinen Gütern zieht, und die eine angenehme Sympathie in uns hervorbringen. Wir mögen nun unſre Achtung gegen den Reichen und Groſsen einer dieſer Urſachen oder ihnen allen zuſchreiben, ſo werden wir deutlich die Spuren der Principien ſehen, welche die Empfindung des Laſters und der Tugend hervorbringen. Ich glaube, die mehreſten werden bei dem erſten Anblicke geneigt ſeyn, unſre Achtung gegen den Reichen dem Eigennutze und der Ausſicht auf Vortheil zuzuſchreiben. Allein, da es ausgemacht iſt, daſs unſre Achtung oder Ehrerbietung, ſich viel weiter erſtreckt, als auf eine Ausſicht Vortheil für uns zu erlangen; ſo iſt auch

klar,

klar, daſs jene Empfindung von einer Sympathie **mit** denen herrühren muſs, welche von der Perſon, **die** wir achten und ehren, abhängen, und die in einer unmittelbaren Verknüpfung mit ihr ſtehen. Wir ſehen ſie als eine Perſon an, die fähig iſt zur Glückſeligkeit oder zum Wohlſeyn ſeiner Nebengeſchöpfe etwas beizutragen, und mit den Empfindungen, welche letztere von jenem Menſchen haben, ſympathiſiren wir von Natur. Und dieſe Betrachtung wird zur Rechtfertigung meiner Hypotheſe dienen, nach welcher ich das dritte Princip den übrigen beiden vorziehe, und unſre Achtung gegen den Reichen aus einer Sympathie mit dem Vergnügen und Nutzen erkläre, den ſie ſelbſt von ihren Gütern ziehen. Denn da auch nicht einmal die übrigen beiden Principien in einer gehörigen Ausdehnung wirken, oder zur Erklärung aller Erſcheinungen dienen können, ohne daſs man eine Sympathie der einen oder andern Art zu Hülfe nimmt; ſo iſt es doch viel natürlicher, diejenige Sympathie zu wählen, welche unmittelbar und direkte wirkt, als diejenige, welche indirekte und durch Umſchweife geht. Ich kann noch hinzufügen, daſs wo Reichthum und Macht ſehr groſs iſt, und die Perſon in der Welt angeſehen und wichtig macht, das Vergnügen zum Theil noch aus einer andern Quelle hergeleitet werden kann, die von jenen darin verſchieden iſt, nemlich von ihrem Intereſſe, das ſie der Seele durch den Anblick der Menge und Wichtigkeit der Folgen ertheilen, wiewohl wir ebenfalls,

um

um die Wirkung dieſes Princips zu erklären, die Sympathie zu Hülfe nehmen müſſen; wie wir ſchon in dem vorhergehenden Abſchnitte bemerkt haben.

Es wird bei dieſer Gelegenheit nicht unſchicklich ſeyn, auf die Lenkſamkeit unſrer Empfindungen und die verſchiedenen Veränderungen aufmerkſam zu machen, welche ſie ſo leicht durch die Objekte erhalten, mit welchen ſie verknüpft ſind. Alle Empfindungen des Wohlgefallens, welche mit einer beſondern Art von Objekten verbunden ſind, haben eine groſse Aehnlichkeit mit einander, ob ſie gleich aus verſchiedenen Quellen entſprungen ſeyn mögen; und auf der andern Seite ſind dieſe Empfindungen, wenn ſie auf verſchiedene Objekte gehen, von dem Gefühl verſchieden, ob ſie gleich aus einerlei Quelle entſprungen ſind. So verurſacht die Schönheit aller ſichtbaren Gegenſtände ein Vergnügen, welches faſt immer einerlei iſt, ob es gleich bisweilen von dem bloſsen Scheine und äuſsern Anſehen der Objekte hergeleitet iſt; bisweilen von der Sympathie und dem Begriffe ihrer Nützlichkeit. Eben ſo, wenn wir die Handlungen und Charaktere der Menſchen anſehen, ohne ein beſonderes Intereſſe an ihnen zu haben, ſo iſt die Luſt oder Unluſt, welche aus dieſer Betrachtung entſteht (einige kleine Unterſchiede nicht gerechnet) faſt von gleicher Art, obgleich vielleicht eine groſse Verſchiedenheit in den Urſachen ſeyn mag, woher ſie entſtanden ſind. Auf der andern Seite verurſacht ein bequemes Haus und ein tugendhafter Charakter nicht einerlei Gefühl des

Wohlgefallens; wenn auch gleich die Quelle unſres Wohlgefallens dieſelbe iſt, und aus der Sympathie und einem Begriffe ihrer Nützlichkeit herrührt. Es iſt etwas Unerklärliches in dieſer Verſchiedenheit unſrer Gefühle; aber es iſt dieſes dennoch etwas, welches wir bei allen unſern Leidenſchaften und Empfindungen erfahren.

Sechſter Abſchnitt.

Beſchluſs dieſes Buchs.

So hoffe ich nun endlich, daſs im Ganzen nichts mehr zu einem genauen Beweiſe dieſes Syſtems der Sittenlehre fehlt. Wir ſind überzeugt, daſs die Sympathie ein ſehr mächtiges Princip in der menſchlichen Natur iſt. Wir ſind ferner gewiſs, daſs ſie einen groſsen Einfluſs auf unſre Empfindung des Schönen hat, ſowohl wenn wir äuſsere Objekte anſehen, als wenn wir über moraliſche Gegenſtände urtheilen. Wir finden, daſs ſie hinreichende Kraft hat, uns die ſtärkſten Empfindungen von Wohlgefallen beizubringen, wenn ſie auch allein ohne Konkurrenz irgend eines andern Princips wirkt; wie bey der Gerechtigkeit, dem bürgerlichen Gehorſam, der Keuſchheit und der guten Lebensart. Wir können bemerken, daſs ſich alle zu ihrer Wirkung erfoderlichen Umſtände in den mehreſten Tugenden finden; denn der gröſste Theil derſelben zielt auf das Wohl der bürgerlichen Geſellſchaft oder auf das Wohl der Perſon, welche ſie beſitzt. Wenn

wir

wir alle dieſe Umſtände vergleichen, ſo können wir nicht zweifeln, daſs die Sympathie die hauptſächlichſte Quelle des moraliſchen Unterſchieds iſt; beſonders, wenn wir erwägen, daſs kein Einwurf gegen dieſe Hypotheſe in einem Falle aufgeworfen werden kann, der ſich nicht zugleich auf alle Fälle erſtrecken ſollte. Die Gerechtigkeit wird gewiſs um keines andern Grundes willen gebilliget, als weil ſie dem allgemeinen Beſten zuträglich iſt; und das allgemeine Beſte iſt uns ganz gleichgültig, auſſer ſo weit uns die Sympathie dafür einnimmt. Ein gleiches können wir in Beziehung auf alle übrigen Tugenden annehmen, welche eine ähnliche Beziehung auf das allgemeine Beſte haben. Sie haben ihr ganzes Verdienſt von unſrer Sympathie mit denen, welche Nutzen davon ziehen: ſo wie die Tugenden, welche eine Beziehung auf das Beſte der Perſon haben, die damit verſehen iſt, ihr Verdienſt von unſrer Sympathie mit ihr entlehnen.

Die mehreſten Menſchen werden leicht zugeben, daſs die nützlichen Eigenſchaften um ihres Nutzens willen tugendhaft ſind. Dieſe Art zu denken iſt ſo natürlich, und kömmt bei ſo vielen Gelegenheiten vor, daſs wenige ein Bedenken finden werden, ſie als gültig zuzulaſſen. Wenn nun dieſes einmal zugeſtanden iſt, ſo muſs man die Kraft der Sympathie nothwendig auch zugeſtehen. Die Tugend wird angeſehen als Mittel zu einem Zweck. Mittel zu einem Zwecke ſind nur etwas werth, ſo fern der Zweck einen Werth hat. Nun iſt uns

aber

aber die Glückſeligkeit Andrer blos durch Sympathie etwas werth. Alſo müſſen wir dieſem Princip die Empfindung des Wohlgefallens beimeſſen, die von der Vorſtellung aller der Tugenden entſteht, die der Geſellſchaft oder der Perſon, welche ſie beſitzt, zuträglich ſind. Dieſe machen den gröſsten Theil der Moralität aus.

Wäre es in einer ſolchen Materie thunlich, den Beifall des Leſers zu erſchleichen, oder etwas anders als ſolide Gründe zu gebrauchen, ſo hätten wir hier Mittel vollauf, die Neigungen des Leſers zu gewinnen. Alle Liebhaber der Tugend (und dieſes ſind wir in der Spekulation alle, ſo ſehr wir auch in Praxi davon abweichen mögen), müſſen ſich freuen, wenn ſie ſehen, daſs der moraliſche Unterſchied aus einer ſo edeln Quelle entſteht, welche uns einen richtigen Begriff, beides von dem Edelmuth und der Fähigkeit der menſchlichen Natur ertheilt. Es gehört nur eine geringe Kenntniſs des Menſchen dazu, um einzuſehen, daſs ein moraliſcher Sinn der menſchlichen Seele als eine Grundeigenſchaft eingeprägt ſey, welche eines der allermächtigſten Principien und Grundbeſtandtheilen ihrer Natur ausmacht. Aber dieſer Sinn muſs nothwendig neue Stärke bekommen, wenn er über ſich ſelbſt nachdenkt, und diejenigen Principien billiget, aus welchen er entſtanden iſt, und wenn er in ſeiner Entſtehungsart und Urſprunge nichts findet, als was groſs und gut iſt. Diejenigen, welche den moraliſchen Sinn in urſprüngliche Inſtinkte der menſchlichen Seele auflöſen, können vielleicht

die Sache der Tugend mit hinreichendem Anſehen vertheidigen; aber es fehlt ihnen doch der Vortheil derer, welche dieſen Sinn aus einer allgemeinen Sympathie mit dem Menſchengeſchlechte erklären. Nach dem letztern Syſteme muſs nicht nur die Tugend, ſondern auch der Sinn für die Tugend gebilliget werden. Und nicht nur dieſer Sinn, ſondern auch die Principien, woraus er entſprungen iſt. So daſs nichts von irgend einer Seite vorgeſtellt wird, als was lobenswürdig und gut iſt.

Dieſe Anmerkung läſst ſich auch auf die Gerechtigkeit und die übrigen Tugenden dieſer Art ausdehnen. Obgleich die Gerechtigkeit künſtlich iſt, ſo iſt doch die Empfindung ihrer Moralität natürlich. Die Vereinigung der Menſchen zu einem ſyſtematiſchen Betragen, oder ihre Handlungen nach allgemeinen Regeln einzurichten, macht eine Handlung der Gerechtigkeit für die Geſellſchaft wohlthätig. Aber wenn ſie einmal dieſe Beziehung hat, ſo billigen wir ſie natürlicherweiſe; und wenn wir es nicht thäten, ſo könnte eine Vereinigung oder Uebereinkunft nimmermehr jene Empfindung erzeugen.

Die mehreſten Erfindungen der Menſchen ſind der Veränderung unterworfen. Sie hängen von Laune und Eigenſinne ab. Sie bleiben eine Zeitlang im Schwunge, und dann ſinken ſie wieder in die Vergeſſenheit herab. Wenn nun die Gerechtigkeit eine menſchliche Erfindung iſt, könnte man ſagen, ſo iſt zu fürchten, daſs ſie vielleicht ein gleiches Schickſal haben werde. Allein die Fälle ſind ſehr weit von einander verſchieden. Das Intereſſe,

worauf

worauf ſich die Gerechtigkeit gründet, iſt das allergröſste, das man ſich nur einbilden kann, und erſtreckt ſich auf alle Zeiten und Orte. Es iſt keine andre Art möglich, daſſelbe zu befördern. Es liegt am Tage, und kündiget ſich gleich bei der erſten Bildung der Geſellſchaft von ſelbſt an. Alle dieſe Gründe machen die Regeln der Gerechtigkeit feſt und unveränderlich; wenigſtens ſo unveränderlich, als die menſchliche Natur. Und wenn ſie auf die urſprünglichen Inſtinkte gegründet wären, könnten ſie wohl eine gröſsere Feſtigkeit haben?

Eben dieſes Syſtem kann uns nun auch eben ſowohl zu einem richtigen Begriffe von der Glückſeligkeit als von der Würde der Tugend verhelfen, und kann dadurch, daſs es jene edle Eigenſchaft in ſich ſchlieſst und feſt hält, an jedem Princip• unſrer Natur einen Antheil gewinnen. Wer fühlt wohl nicht, daſs das Feuer in Betreibung ſeiner Kenntniſſe und Geſchicklichkeiten ſich verſtärkt, wenn man daran denkt, daſs jener Zuwachs an Vollkommenheiten, auſser den Vortheil, den ſie unmittelbar bringen, uns auch einen neuen Glanz in den Augen der Menſchheit giebt, und daſs ſie uns allgemeine Achtung und Beifall erwerben? Und wer kann glauben, daſs vortheilhafte Glücksumſtände je eine hinreichende Vergütung für den geringſten Bruch der geſelligen Tugenden ſeyn können, wenn er erwägt, daſs nicht nur ſein Charakter in Beziehung auf Andere, ſondern auch ſeine Ruhe und innere Selbſtzufriedenheit ganz und gar von der ſtrengen Beobachtung derſelben abhängt;

hängt; und daſs ein Menſch nie ſeinen eignen Anblick wird ertragen können, wenn er die Pflichten gegen das menſchliche Geſchlecht und gegen die Geſellſchaft verſäumt hat? Doch ich will hierauf nicht weiter beſtehen. Dergleichen Betrachtungen erfodern ein beſonderes von dem Geiſte des gegenwärtigen ganz verſchiedenes Werk. Der Anatom darf nie den Maler machen; noch in ſeinen genauen Zergliederungen und Abbildungen der kleinern Theile des menſchlichen Körpers, ſeinen Figuren eine anmuthsvolle oder einnehmende Stellung oder Ausdruck geben wollen. Es iſt ſogar etwas Häſsliches oder wenigſtens Kleinliches in den Vorſtellungen der Dinge, die er giebt; und er muſs ſeine Objekte etwas mehr in die Ferne ſtellen und ſie dem Geſichte entziehen, um ſie dem Auge und der Einbildungskraft intereſſant zu machen. Deſſenungeachtet iſt doch ein Anatom ſehr geſchickt, dem Maler einen guten Rath zu geben; ja es iſt ſogar unmöglich in der Malerey etwas Vorzügliches zu leiſten, wenn ihr die Zergliederungskunſt nicht beiſteht. Man muſs erſt eine ſehr genaue Kenntniſs der Theile, ihrer Lage und Verknüpfung wiſſen, bevor man mit Geſchmack und Richtigkeit zeichnen kann. Und ſo werden auch die abſtrakteſten Spekulationen über die menſchliche Natur, wenn ſie gleich kalt und trocken ſind, für die praktiſche Moral ſehr nützlich; und können dieſe letztere Wiſſenſchaft in ihren Vorſchriften genauer und ihre Ermahnungen überredender machen.

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN